

JAMIA COLLEGE



JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI
LIBRARY

Rare.

Class No. 112

Book No. 3241

Accession No. 1415A

سلسلہ مطبوعات نمبر ۱۳۱

اقبال

علامہ سر محمد اقبال کی زندگی، اُن کی شاعری

اور

فلسفہ پر سیر حاصل محققانہ مضامین کا مجموعہ

(طبع جدید "اقبال نمبر" رسالہ اردو، بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء)

کچھ ایسی

شایع کر رہے

انجمن ترقی اردو (دہلی)

۱۹۴۰ء

پیشکش

اسٹنڈرڈ انگلش اُردو وکشنری

تجربہ ترقی اُردو ہند

جس قدر انگلش اُردو وکشنریاں اب تک شائع ہوئی ہیں ان میں سب سے زیادہ جامع اور مکمل یہ وکشنری ہے۔ اس میں نمبراً دو لاکھ انگریزی الفاظ اور محاورات کی تشریح کی گئی ہے جو خصوصیات ملاحظہ ہوں ① یہ بالکل جدید ترین لغت ہے۔ انگریزی زبان میں اب تک جو تازہ ترین اضافے ہوئے ہیں وہ تقریباً تمام کے تمام اس میں آگئے ہیں ② اس کی سب سے بڑی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ادبی، امضائی اور بول چال کے الفاظ کے علاوہ ان الفاظ کے معنی بھی شامل ہیں جن کا تعلق علوم و فنون کی اصطلاحات سے ہو اسی طرح ان قدیم اور متروک الفاظ کے معنی بھی درج کیے گئے ہیں جو ادبی تصانیف میں استعمال ہوئے ہیں ③ ہر ایک لفظ کے مختلف معانی اور فروق الگ الگ لکھے گئے ہیں اور امتیاز کے لیے ہر ایک کے ساتھ نمبر شمار دے دیا گیا ہے۔ ④ ایسے الفاظ جن کے مختلف معنی ہیں اولان کے نازک فروق کا مفہوم آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا، ان کی وضاحت مثالیں دے دے کر کی گئی ہے ⑤ اس امر کی بہت احتیاط کی گئی ہے کہ ہر انگریزی لفظ اور محاورے کے لیے ایسا اُردو مترادف لفظ اور محاورہ لکھا جائے جو انگریزی کا مفہوم صحیح طور سے ادا کر سکے اور اس غرض کے لیے تمام اُردو ادب، بول چال کی زبان اور پیشہ وروں کی اصطلاحات وغیرہ کی پوری چھان بین کی گئی ہے۔ یہ بات کسی دوسری وکشنری میں نہیں ملے گی۔ ⑥ ان صورتوں میں جہاں موجودہ اُردو الفاظ کا ذخیرہ انگریزی کا مفہوم ادا کرنے سے قاصر ہے ایسے نئے مفرد یا مرکب الفاظ وضع کیے گئے ہیں جو اُردو زبان کی فطری ساخت کے بالکل مطابقت میں ہیں۔ ⑦ اس لغت کے لیے کاغذ خاص طور پر باریک اور مضبوط تیار کر لیا گیا تھا جو بائبل پیر کے نام سے موسوم ہے۔ طباعت کے لیے اُردو اور انگریزی ہر دو خوب صورت ٹائپ استعمال کیے گئے ہیں۔ جلد بہت پائیدار اور خوشنوائی گئی ہے۔ (ٹٹائی سائز صفحات ۱۵۴۶ قیمت مجلد سولہ روپے)۔

اسٹوڈنٹس انگلش اُردو وکشنری

یہ بڑی لغت کا اختصار ہے۔ لیکن باوجود اختصار کے بہت جامع ہے۔ صرف متروک اور غریب الفاظ یا بعض ایسی اصطلاحات جن کا تعلق خاص فنون سے ہو اور ادب میں شاذ و نادر استعمال ہوتی ہیں، خارج کر دی گئی ہیں۔ حجم ۱۴۵ صفحے قیمت مجلد پانچ روپے۔

انجمن ترقی اُردو ہند دہلی

سلسلہ مطبوعات نمبر ۱۳۱

اقبال

علامہ سر محمد اقبالؒ کی زندگی، اُن کی شاعری اور فلسفے

پر

سیر حاصل محققانہ مضامین کا مجموعہ

(طبع جدید "اقبال نمبر" رسالہ اُردو، بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء)

شایع کردہ

انجمن ترقی اُردو (ہند)، دہلی

۱۹۴۰ء

خانصاحب عبداللطیف نے لطیفی پریس دہلی میں چھاپا

اور

منیجر انجمن ترقی اردو دہند نے دہلی سے شائع کیا

فہرست مضامین

شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
۱	نامہ سر تیج بہادر سپرو	جناب ڈاکٹر سر تیج بہادر سپرو	۱
۲	اقبال	جناب پنڈت چاند زائن بیاضا چاند	۳
۳	تاریخ وفات	جناب سید ہاشمی صاحب فرید آبادی	۵
۴	ثنوی صلائے خودی	جناب حامد حسن صاحب قادری	۶
۵	تواریخ حسرت پیام	"	۱۱
۶	رفعت در جنت	"	۱۳
۷	سر محمد اقبال (انگریزی)	Sir E. Denison Ross	۱۴

بہرہ مضامین نثر

۸	اقبال کا تصور خودی	جناب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب	۱۷
۹	رومی نطشے اور اقبال	جناب ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم صاحب	۵۵
۱۰	اقبال اور آرٹ	پروفیسر جامعہ عثمانیہ	۱۰۶
۱۱	اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام	جناب ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب	۱۹۳
		ڈی لٹ (پریس)	
		ایم۔ اے۔ پی ایچ۔ ڈی (لن)	

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
۱۲	اقبال کا ذہنی ارتقا	ابوظفر عبدالواحد ایم اے (طیگ)، لیکچرار انگریزی سابق لیکچرار اردو سٹی کالج حیدرآباد (دکن)	۲۲۵
۱۳	اقبال کا تصور زمان	جناب سید بشیر الدین احمد صاحب بی۔ ای۔ آر کونم	۲۵۹
۱۴	علامہ اقبال کی آخری طوالت	جناب سید نذیر نیازی صاحب	۲۸۹
۱۵	اقبال اور اس کے نکتہ چیں	جناب سید آل احمد سرور صاحب ایم اے لیکچرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۳۳۳

۴

۵

۶

۷

S.
Gurbaksh Singh
Ahlwalia
village Ladia
P.O. Banga Distt
Jullundur

Amrhammed in 1912



علامہ سر محمد اسماعیل مرحوم

نامہ سرتج بہادر سپرو

مخدومی و محترمی جناب عبدالحمق صاحب

تسلیم و نیاز۔ جب میں تین ہفتے کے قریب ہوتے ہیں کہ حیدرآباد میں خدمتِ عالی میں حاضر ہوا تھا۔ اس وقت میں نے برسیل تذکرہ اقبال مرحوم کی صناعی کی تعریف کی تھی اور تمیلًا یہ عرض کیا تھا کہ پچھلی فروری میں جب میں لاہور میں تھا اور اُن سے ملنے گیا تھا میرے ساتھ میرے داماد پنڈت چاند نرائن رینا جو پنجاب میں اکسٹرا اسٹنٹ کمشنر ہیں اور جن کو اقبال صاحب سے تلمذ کا فخر حاصل ہو گئے۔ اُنھوں نے کچھ عرصہ ہوا چند اشعار اقبال صاحب کے متعلق لکھے اور مجھ کو سنائے۔ میں نے اُن سے کہا کہ اپنے استاد کی موجودگی میں اُن اشعار کو پڑھیں۔ چنانچہ اُنھوں نے مرحوم کو وہ اشعار سنائے۔ اور اُنھوں نے بہت تعریف کی لیکن ایک مصرعے میں کچھ اصلاح دی۔ چونکہ شعر کا پہلا مصرع پنڈت چاند نرائن نے حسب ذیل لکھا تھا:-

”تیرے جذبوں نے دیا ہو میری فطرت کو فروغ“

اقبال صاحب نے فوراً مصرع میں حسب ذیل اصلاح کی:-

”تیرے جذبوں نے کیا ہو میری فطرت کو بلند“

میں نے عزیز موصوف کو لکھ کر وہ اشعار منگائے ہیں اور میں آپ کی خدمت میں بھیجتا ہوں۔ اُنھوں نے چونکہ مصرعے کو اب یوں تبدیل کر لیا ہے۔

”ماغزل میرا جذبوں سے ترے لبریز ہو“

مجھے آپ کے ”اقبال“ نمبر کا بڑا انتظار ہے۔ اقبال نے اپنے ایک شعر ”بال جبریل

صفحہ ۳۵) میں اپنی زندگی کا پورا اور سچا نقشہ کھینچا ہے۔

پُر سوز و نظر ماز و کلوہین و کم آزار

آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

اور اپنے فلسفہ اور شاعری کے بارے میں شاعرانہ تغلی کے ساتھ نہیں، بلکہ صداقت کے ساتھ ایک یہ شعر لکھا ہے۔

مری نوائے پریشان کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محرم راز و روی سخا نہ

اور اسی خیال کو اپنے ایک فارسی کے شعر میں یوں ادا کیا ہے۔

نہ شیخ شہر نہ شاعر نہ خرد پوش اقبال

فقیر راہ نشین ست و دل غنی دارد

اقبال کے ساتھ میرے خیال میں وہ لوگ بہت بے انصافی کرتے ہیں جو یہ

کہتے ہیں کہ وہ محض اسلامی شاعر تھا۔ یہ کہنا اس کے دائرہ اثر کو محدود کرنا ہے۔ یہ

ضرور ہے کہ اُس نے اسلامی فلسفہ، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر بہت کچھ لکھا

ہے۔ لیکن کسی نے آج تک 'ملٹن' کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ عیسائی مذہب کا شاعر تھا یا

'کالیداس' کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا اس کے اثر کو نہ محدود

کیا اور نہ اور مذہب کے آدمیوں نے اس وجہ سے اُس کی قدر دانی میں کمی کی اگر وہ

اسلامی تاریخ کے بڑے کارناموں کے بارے میں یا اسلامی عظمت کا تذکرہ کرتا ہے تو کوئی

وجہ نہیں کہ غیر مسلم اس کی قدر نہ کریں۔ بال جبریل میں (میں صرف تمثیلاً عرض کرتا ہوں)

جو نظم متعلق 'ہسپانیہ' لکھی ہو کیا اس کا اثر صرف مسلمان کے ہی دل پر ہو سکتا ہے۔ اُن

کے تین اشعار کی طرف میں آپ کو توجہ دلاتا ہوں وہ اشعار یہ ہیں:-

۱) پوشیدہ تری خاک میں سجدوں کے نفل میں خاموش اذانیں ہیں تری ہاؤس میں

۲۱، پھر تیرے حینوں کو ضرورت ہے حنا کی باقی ہے ابھی رنگ مرے خونِ جسگر میں
۳، دیکھا بھی دکھایا بھی نایا بھی سنا بھی ہے دل کی تسلی نہ نظر میں نہ خبر میں
شاعری اور تخیل ایک طرف ان اشعار کی زبان دوسری طرف۔ آج کل جو سلازبان کے
اوپر بحث چھڑی ہوئی ہے اس پر اکثر غور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ جس زبان میں یہ
درد، یہ قدرت اور یہ وسعت ہے جو ان اشعار سے پائی جاتی ہے، اس کو ہم کیوں
چھوڑیں۔ مگر زمانے کی فضا بدلی ہوئی ہے، رنگ بدلا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مزاجِ یاد دگرگوں
ہے۔ ایجاد اور مر جاد کا مقابلہ ہے۔ خدا معلوم ہم کہاں سے کہاں پہنچیں۔ آپ الہ آباد
کب تشریف لائیں گے۔ آئندہ اگر آپ غریب خانہ پر قیام نہ کریں گے تو مجھے شکایت
ہوگی۔ زیادہ نیاز

نیاز کیش

تیج بہادر سپرو

”اقبال“

شمعِ اقبال تیرا میں بھی اک پروانہ ہوں

تو سراپا سوز ہی میں سوز کا دیوانہ ہوں

تو نے بخشا ہے مری خلعتِ فگنِ فطرت کو نور

تو حقیقت کی ضیا باطل کا میں کاشانہ ہوں

سیریِ کشتِ ضیغ ہے ممنون تیرے فیض کی

گلستاں جس کو کیا تو نے میں وہ دیرانہ ہوں

ساغرِ دل میرا جذبوں سے ترے لبریز ہے

جس میں مری تیری چمکتی ہے میں وہ پیانہ ہوں

گیسوائے تخیل ہے میرا ابھی بکھرا ہوا

تو ہر شانہ اور میں منت پذیرِ شانہ ہوں

دلِ مگر ”اقبال“ ہے گنجینہٴ قاروںِ ترا

تو ہر لیلائے سخنِ ہندوستانِ مجنوںِ ترا

”چاند“

تاریخ وفات

سر محمد اقبال رحمہ اللہ تعالیٰ

عیاں ہو فاش و خفی جس پہ وہ دلِ آگاہ فضا جھک اٹھے جس سے وہ برق تاب نگاہ
وہ عرش گیر تخیل کہ دیکھ اُس کا عروج زمیں کو رشک سے تکتے لگیں ستارہ و ماہ
طییدِ قلب میں ہو جس کے سوزِ عالم سوز بیانِ درد دیں، دنیا کے زخموں کی کراہ
نفوسِ مردہ کو دے جس کی تان یوں جنبش صدائے گوس پہ جس طرح گامزن ہو سپاہ

ہم ایسے مطرب ہنگامہ زاکے ہیں قائل

سنی ہیں ورنہ بہت خوش نوائیاں سرِ راہ

ندیم، دنگ نہ ہو دیکھ کر یہ رنگِ مقال مری زبان کا ہر بول خونِ دل سے ہر لال
تمام دہر کا شیون ہے میرے بین میں آج ہر مرآتِ غم گیتی مری جبینِ ملاں
زمیں سے اٹھتا ہے خیر الملل کا وہ سرخیل عطا ہوا تھا جسے فکرِ آسماں پامال
نوائیں گونج گیب جس کی نثر کونین قلم سے جس کی کھنچا نقشِ حال و استقبال

وفاتِ حضرتِ اقبال، ہاشمی، ہر ہر

جگر میں قوم کے ناسورِ غم رہے گا یہ سال

۱۳۵۶ھ

سید ہاشمی فرید آبادی

۷۸۶
۹۲
بِسْمِ اللّٰهِ عَلَیْہِ السَّلَامُ
۱۳۵۷

”تنہوی صلّائے خودی“

۱۳۵۷
بہ تقلید معانی ”اسرار خودی“ اقبال
۱۹۳۸
مع تحسین کلام و پیام عالم انور اقبال
۱۳۵۷
باتاریخ ہائے وصال
۱۳۵۷
(متارے کا سدا زبے ہر جامد حسن قادری)

۱۳۵۷ ”تنہوی“ را خواند قسّر ان عجم
”آفتاب آمد دلیل آفتاب“
معنی وحی است و لفظ مولویست
شد دگرگوں نظم بزم کائنات
سیکشاں گشتند زان مژ تلخ کام
ساقی نو، بادہ نو، جام نو
رنگ دیگرگوں کہن تصویر یافت
آن سرو سودا و درد و دل نماند
این جہاں گویا جہانے شد دگر

بر نظامی یاد رحمت دمبدم
من چه گویم وصف آن روشن کتاب
جان قرآن در تن آن شنوئیست
لیک از دور زمان بے ثبات
چوں بقرن بستم آمد دور جام
شد جہاں آبستن اقوام نو
شرع و دین، علم و عمل تغیر یافت
در سرشت آن آب و ہم آن گل نماند
ہم زمیں ہم آسمانے شد دگر

لا جرم نازل بشد الہام نو
بہر نو اقوام میں ایام نو

آمد 'اقبال' و پیامے داد نو
 بیند اں کش چشم دل بینا بود
 دید مسلم را کہ مہرش زد شد
 کار اصلاحش کجا آساں بود
 اں ز گری نفس 'اقبال' کرد
 آنچہ از 'رازی' و 'غزالی' نشد
 کرد 'اقبال' آنچہ از 'غالب' نشد
 آنچہ از ایراں نشد از 'ہند' شد
 آنچہ 'رومی' گفت ہم 'اقبال' گفت
 آنچہ نتواں گفت 'رومی' گفت او
 آشکارا کرد اعجازِ خودی
 گفت خود ہستی ز آثارِ خودیت
 بہت در مانے ولے بیار نیست
 اں سئے مرد افکنِ شکر شکن
 بزم کہنہ را نظامے داد نو
 نشہ اں مری کہ در مینا بود
 شد دلِ او ساکن و تن سرد شد
 جاں دیدن در تن بے جاں بود
 آنچہ نتواں کرد کس 'اقبال' کرد
 آنچہ از 'سر سید' و 'عالی' نشد
 آنچہ از 'عرفی' و از 'طالب' نشد
 آنچہ از 'ملا' نشد از 'رند' شد
 یک حسبِ حالِ عصرِ حالِ گفت
 نو گہر در رشتہ نو شفت او
 مہرِ شکست از خمِ رازِ خودی
 بے خبر مسلم ز اسرارِ خودیت
 وادِ میخانہ و میخوار نیست
 گشت از قحطِ خریداری کہن

ایں کہ داد 'اقبال' پیغامِ خودی

داد سہرِ وحی را نامِ خودی

نہست اں چہرے بجز تعینِ ذات
 یعنی احساسِ شرفِ بر کائنات
 تا نسجد پایہ خود آدمی
 تا نداند پایہ خود آدمی

لے ماخوذ از شعر اقبال :-

یادِ درون سبز دلِ باخبر بدہ
 در مادہ نشہ را نگرم اں نظر بدہ
 غالب کے اس مصرع سے ماخوذ ہے (ایں سئے از قحطِ خریداری کہن خواہ شدن) پہلے مصرعے
 میں "سئے مرد افکن" بھی غالب ہی کی ترکیب ہے۔

احنِ تقویم خود را تا ندید
 بر فلک تقدیم خود را تا ندید
 تانہ خود را از ملک برتر نہاد
 لا مکان را تا نہ زیر پر نہاد
 تانہ خود را داشت محکم تر ز کوه
 در شکوہ افزدن ز بحر پر شکوہ
 تانہ روشن تر ز مہر و ماہ شد
 تا نہ خود را داند افضل از ہمہ
 کہ شود بستی او مقصود کن
 وین ہمہ را از دم خود دمدہ
 حاجی معبود باطل کہ شود
 کہ شود مصداق اتی جابل
 گم پرستارِ مظاہری شود
 حایمی توحید کامل کہ شود
 چون نداند عز و شانِ خویش را
 گاہ محکوم عناصر می شود
 آنکہ مہر از نور او بنہود چہر
 بندہ گردد بندگانِ خویش را
 آنکہ دریا با وجود شوکتش
 بندہ گردد بندگانِ خویش را
 من چہ گویم آن غلط اندیش را
 قطرہ باشد ز بہر ہمتش
 می وزد بادے، دلش لرزاں شود
 قطرہ ہم می نداند خویش را
 چوں ہوائے او آگہ او بود
 آید آبی، دانش تر ز اں شود

چوں ہوائے او آگہ او بود

سخت کوتہ میں نگاہ او بود

می پرستہ آنچہ اندر عالمست دور تر از چشم و بالا تر ز دست

لہ میں نے دانستہ یہ فارسی محاورہ اردو محاورہ (دم کا دمدہ) سے اختراع کیا ہے۔
 غالب نے بھی ایک اردو کا محاورہ (ہماری گرہ سے کیا جاتا ہے) فارسی میں ترجمہ
 کر کے نظم کیا ہے۔ فرماتے ہیں:-

گوی مبار در شکن طرہ خون شود
 دل زن تست از گرہ ماچی رود
 لہ اہرہ من اتخذ اہلہ عواہ (کیا تم نے اس پر نظر کی جس نے اپنی خواہش کو اپنا خدا بنا رکھا ہے)
 (سورہ فرقان۔ پارہ ۱۹۔ رکوع ۴)

در پرتاری ازیں ہم بگذرو جامہ عقلش بدستِ خود درو
 ترک گوید دانش و فرهنگ را خود تراشد خود پرستہ نگ را
 انجم و اشجار سبجود دیند آتش و ہم آب سبجود دیند
 زن، زمیں، زر، زور، الہان دیند ہم دل و جان، دین و ایمان دیند
 ملک و رنگ و خون خداوندان او از شمار افزوں خداوندان او

رفت از یادش چو پیمان است

از شرابِ حُبِ باطل گشت مست

چوں خودیِ خویش را از دست داد جیب و دامنش بدستِ مست داد
 دستِ باطل داسِ حق چاک کرد نور باطن را نہاں در خاک کرد
 گشت چوں عرفانِ نفس از وی جدا رفت از دل ہم خودی و ہم خدا

پس خودی چیزے بجز توحید نیست

دین و دنیا را جز این تمہید نیست

ہست تعیین خودی اعلانِ حق یاد دار اعلانِ آن جانانِ حق
 نعرہ چوں آن سرکشے رہ کردہ گم زور لنا العزّی و لا عزّی لکم
 قال للغاروق وحی اللہ قم قل لنا المولی و لا مولی لکم
 لیکن این اعلانے حق آید بروں زانکہ پُر از ذوقِ حق گشتش درووں
 گم چو شد فرقِ حق و باطل ازو در دل اوئے انا ماند نہ ہو

۱۔ جنگِ احد میں شکر کفار سے نعرہ بلند ہوا۔ انا العزّی و لا عزّی لکم۔ (ہمارا مددگار عزّی ہے تمہارے پاس کوئی مددگار نہیں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نعرہ سن کر صحابہ کرام سے ارشاد فرمایا کوئی شخص ہیکار و دو اللہ مولا نہ مولا ہو لیکن اللہ ہمارا مولی ہے اور تمہارا کوئی مولی نہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فوراً اٹھ کر یہ نعرہ بلند کر دیا۔ قادری

کہ خدا ماند، خودی شد گرفتار از آتا ہو ہست وہم از ہو انا
 ایں پیام حق کہ سراقبال داد
 قوم را بایر دگر اقبال داد
 گرچہ بیارند دین را رہبران نیست ایں سرور حدیث دیگران
 گرچہ بیارند استادان شعر بر نیاید ایں ٹہر از کان شعر
 ایں نمی آید ز حرف دیگران ایں نمی گنجد بظرف دیگران
 ہر دل و جاں قابل ایں درویش کنز مخفی گنج باد آورد نیست
 بود را سخ حب حق در روح او
 باد رحمت ہائے حق بر روح او
 باد رحمت ہائے حق بر تربش آمد "المغفور" سال رملش
 ہم ز روئے داد در وحی کریم گفت ہاتف، عندہ اجر عظیم
 سال دیگر ہم ز قرآن مجید $1354 = 1353 + 1$
 گفت حامد "لذۃ لبشیا بین"
 ۱۳۵۴

حامد حسن قادری
 پروفیسر سینٹ جانس کالج آگرہ

اقبال کا تصور خودی

از

(ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی)

اگر آپ کسی سے پوچھیں کہ اقبال کے کلام کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے تو وہ یہی کہے گا کہ ان کی شاعری فلسفیانہ شاعری ہے۔ یہ سُن کر شاید آپ کے ذہن میں الجھن پیدا ہو کر بھلا فلسفہ شعر کیونکر ہو سکتا ہے۔ فلسفہ تو حقیقت کی خشک اور بے جان تعبیر ہے اور شعر اس کی زندگی سے چھلکتی ہوئی تفسیر۔ فلسفی صورت کائنات کا ذہنی اور آکرتا ہے اور اپنے ادراکات کو مجرد تصورات میں بیان کر دیتا ہے جو ہماری لوح فکر پر درج ہو کر رہ جاتے ہیں۔ یہ خلاف اس کے شاعر نبض کائنات کی تڑپ، قلب حیات کی دھڑکن کو محسوس کرتا ہے اور اپنے احساسات کو متحرک نقش اور نغمے میں ادا کرتا ہے جو ہمارے دل میں اتر کر خون کے ساتھ گردش کرنے لگتا ہے

حق اگر سوزے نہ دارِ حکمت است

شعری گردِ چو سوز از دل گرفت

کیا اقبال کے شعر کو فلسفیانہ شعر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ حکمت کے نظریات کی طرح سوز و درد، زندگی اور حرکت سے خالی ہے؟

جسے اقبال کے کلام سے ذرا بھی مس ہو وہ جانتا ہے کہ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں۔ اقبال کی شاعری تو آپ حیات کا خزانہ ہے جس سے زندگی اور زندہ دلی کے چشنے اُبلتے ہیں جن سے سیراب ہو کر مایوس دلوں کی خشک اور بنجر زمین میں جان پڑ جاتی ہے اور امید کی کھیتی لہلہاے رنگتی ہے۔

بات یہ ہو کہ جب شعر کے لیے فلسفے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہو تو فلسفے کی صرف ایک ہی صفت مد نظر ہوتی ہو یعنی موضوع کی کلیت اور ہمہ گیری۔ اقبال کا کلام فلسفیانہ اسی معنی میں ہو کہ وہ ایک کلی تصور حیات پیش کرتا ہو۔ اس کا موضوع فرد اور ملت کی زندگی کا ایک جامع نصب العین ہو جسے ہم فلسفہ تمدن کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ اگر بار بار ادا کو دیکھیے تو وہ اسی سوز و گداز، رنگ و آہنگ سے لبریز ہو جو انسانی زندگی کی جان ہے۔

یہاں ایک غلط فہمی کو دور کرنا ضروری ہو کہنے والے کہتے ہیں کہ اقبال کا خطاب انسانوں کی صرف ایک جماعت یعنی مسلمانوں سے ہو۔ کل نوع انسانی سے نہیں، ان کے پیش نظر ملت کا نصب العین ہو جو انسانیت کے مقابلے میں بہت تنگ اور محدود ہو۔ اس سے زیادہ وسیع مشرب تو ہندوستان اور ایران کے غزل گو شاعروں کا جو جو عام انسانی زندگی کے جذبات و کیفیات کے مصور ہیں۔ مگر ذرا غور سے دیکھیے تو محض جذبات و کیفیات کی معصومی اور چیز ہو اور زندگی کے ایک مکمل تصور کی تعمیر اور چیز ہو۔ جذبات کل انسانوں میں یکساں ہیں لیکن نصب العین حیات کی تشکیل میں اختلاف پیدا ہونا ناگزیر ہو۔ ایک عالمگیر انسانی تمدن کا خیال ہر زمانے میں بعض لوگوں کے پیش نظر رہا ہو اور اب بھی ہو لیکن محض مجرد تصور یعنی فلسفے کی شکل میں۔ اس تصور کو کسی ایک شخص کے قلب سے بھی وہ زندہ تعلق پیدا نہیں ہوا جو اسے موضوع شعر بنانے کے لیے ضروری ہو۔ اب تک ہر شاعر اس پر مجبور ہو کہ انسانیت کا عکس کسی خاص ملت یا قوم کے آئینے میں دیکھے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہو کہ قوم اور ملت کے تصورات میں کون زیادہ وسیع ہو۔ اگر آپ قوم سے اہل مغرب کی اصطلاح میں وہ جماعت مراد لیں جس میں قدر مشترک محض نسل اور وطن ہو اور ملت اقبال کے محاورے میں اس گروہ کو کہیں جس کے لیے ایک حانی

اور اخلاقی نصب العین رشتہ اتحاد کا کام دیتا ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ ملت کے تصور کا وسیع تر اور انسانیت سے قریب تر ہونا ممکن ہو۔ اس لیے کہ نسل و وطن کا فرق دنیا میں ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے گا اور اگر اس پر زیادہ زور دیا جائے تو نوع انسانی میں اتحاد پیدا ہونا محال ہو۔ لیکن ایک اخلاقی اور روحانی نصب العین کا کل انسانوں کو ایک مرکز پر جمع کر کے متحد کر دینا کم سے کم خیال میں آسکتا ہو۔ دیکھنا اصل میں یہ ہو کہ جو نصب العین اقبال کے ذہن میں ہو وہ کیا ہو اور کیسا ہو۔ محض یہ بات کہ وہ ملت کے تصور سے وابستہ ہو اُسے تنگ اور محدود کہنے کے لیے کافی نہیں۔

اقبال کی شاعری اور اُن کے نصب العین زندگی کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہو کہ ہم اس نقش کو اُس کے تاریخی پس منظر کے ساتھ دیکھیں جب افق ہند سے وہ ہلال نمودار ہوا جو ایک دن فلکِ شعور پر ماہِ کامل بن کر چمکنے والا تھا، اس وقت عموماً مشرق اور خصوصاً عالم اسلام پر حزن و یاس کی تاریکی چھائی ہوئی تھی سب سے بڑھتے ہندوستان کے مسلمانوں کی تھی۔ جہل اور غلامی کی بدولت ان کے دلوں میں زندگی کی آگ سرد پڑ چکی تھی اور جدھر آنکھ اٹھا کر دیکھیے رکھ کے ڈھیروں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ مغربی فاتحوں کی ہیبت، مغربی تمدن کی صولت مسلمان ہند کے قلب و دماغ پر مستولی تھی۔ وہ اس بے پناہ قوت سے ڈر کر بھاگنا چاہتے تھے مگر یہ سفاطیس کی طرح انھیں اپنی طرف کھینچ رہی تھی۔ اس زمانے میں ایک باہمت، خوددار اور مدبر مسلمان سید احمد خاں نے جسے یقین تھا کہ ملت اسلامی کی سطحی کم زوری کی تہ میں فولاد کی قوت پنہاں ہے، مسلمانوں کو اس پر اُبھارا کہ وہ بے تکلف اپنی زندگی کو مغربی تمدن سے رگڑ لکھائے دیں۔ اس رگڑ سے ابتدا میں انھیں سخت صدمہ پہنچا، مگر اس سے وہ جنگاریاں بھی نکلیں جنھوں نے ان کے دلوں میں غیرت و حیثیت کی آگ بھڑکا دی۔

تدبیر و سیاست کو چھوڑ کر صرف شعر کے میدان کو دیکھیے تو آپ کو دو ممتاز صورتیں نظر آئیں گی جنہوں نے مسلمانوں کے مروجہ اور مایوسی کے طلسم کو توڑا اور ان میں خود راہی اور خود اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک ”حالی“ جس نے سوز و درد کے لہجے میں ملت اسلامی کو اس کے عروج و زوال کی داستان بنا کر گزشتہ عظمت و اقبال کی یاد تازہ کر دی اور موجودہ پستی و نکبت پر غیرت و لاشی۔ دوسرے ’اکبر‘ جس نے ظرافت کے پیرائے میں مسلمانوں کو غیروں کی ذہنی غلامی کی ذلت سے آگاہ کیا اور ان کی نظر میں اپنے مذہب و تمدن کا احترام دوبارہ قائم کر دیا۔ ’حالی‘ جدت پسند تھے، قدیم تہذیب کی خرابیوں پر سختی سے نکتہ چینی کرتے تھے اور جدید تہذیب کی خوبیوں کو اختیار کرنے کی تعلیم دیتے تھے۔ ’اکبر‘ قدامت پسند تھے، نئی روشنی کی ہر چیز پر ہنتے تھے اور پرانی روشنی کی ہر چیز کو سراہتے تھے۔ مگر دونوں نے مسلمانوں میں غیرت قومی کے جذبے کو ابھارا، اپنی مدد آپ کرنے کا حوصلہ دلایا اور یاس کی تاریکی میں امید کی ایک جھلک دکھائی۔

لیکن ان دونوں بزرگوں کی نظریات کی نہ تک نہیں پہنچی۔ انہوں نے بیمار قوم کا مرض تو تشخیص کر لیا لیکن اس مرض کا سبب نہیں پہچان سکے۔ ’اکبر‘ نے مسلمانوں کے منزل کا باعث یہ قرار دیا کہ وہ اپنے مرکز یعنی مذہب سے منحرف ہو گئے اور ’حالی‘ نے یہ کہا کہ وہ اجتہاد فکر اور وسعت نظر چھوڑ کر تقلید پرست اور تنگ خیال بن گئے مگر دونوں میں سے کسی نے یہ نہ بتایا کہ آخر ان کے مرکز سے منحرف ہونے یا تقلید و تعصب اختیار کر لینے کی وجہ کیا تھی۔ اس وجہ کے معلوم نہ کرنے کے لیے اقبال کی فلسفیانہ نگاہ کی ضرورت تھی۔ شاید مورخ یہ کہے کہ دولت اور حکومت نے مسلمانوں کو کاہل اور عیش پرست بنا دیا اور اسی کاہلی اور عیش پرستی نے انہیں رفتہ رفتہ فعالیت اور حرکت سے محروم کر کے انفعالیات اور جمود میں مبتلا کر دیا۔ لیکن اقبال جس کی نظر تاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ تمدن اور فلسفہ نفس پر بھی عبور رکھتی تھی، اس توجیہ کو کافی نہیں

سمجھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ایک اولوالعزم قوم میں، جس نے اپنی عظمت و سطوت کا سکہ دنیا پر بٹھادیا ہو، جسمانی تعیش اور کاہلی کی ہر جب تک اس کے اندر روحانی تعیش اور کاہلی کا نہ ہر نہ بھرا ہو، ہرگز اس حد تک نہیں پہنچ سکتی کہ اس کے فوائے ذہنی اور عملی کو مآؤف کر دے۔ یہ روحانی تعیش اور کاہلی اقبال کے نزدیک وحدت وجود کے عقیدے پر مبنی ہے جو مسلموں میں غیر اسلامی اثرات سے پیدا ہوا اور جس نے انفرادی نفس کے وجود کو باطل قرار دے کر ان کے دلوں سے فرد کی اخلاقی زندگی کے احساس کو مٹا دیا اور اس طرح مذہب و اخلاق کی جڑ کو کھوکھلا کر دیا اور سعی و عمل کے ذوق کو فنا کر دیا۔ اس اجمال کی تفصیل خود اقبال کی زبان سے سنئے۔

”مسئلہ ان کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتہ خیال سے سری شکر نے نکتہ کی تفسیر کی، اسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین عربیؒ اندلسیؒ نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست تخصیص نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ ابو عبد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگیں ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی شقت کی کہاں تحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جزو و کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ”مک چراغ“ میں خون آفتاب“ اور ”شمار رنگ“ میں ”جلوہ طور کا شاہدہ کیا“

”مختصر یہ کہ سند و حکم نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر انسانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا

یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماج گاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس سنے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

وحدت وجود کا مسئلہ جس کی طرف مندرجہ بالا عبارت میں اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہرگز وجودِ حقیقی صرف خالق کائنات کی ذات کا ہے۔ مخلوق جس میں عالمِ طبیعی اور انسانی بھی داخل ہیں، محض اعتباری اور مہیوم وجود رکھتے ہیں اور اسی ایک نورانیزمی کے پر تو ہیں۔ ہم نے اپنی کوتاہ بینی سے ان اصنامِ خیالی کو حقیقی سمجھ لیا ہے اور تعینات کے ان پردوں نے ہمیں معرفتِ ذات سے محروم کر دیا ہے۔

کثرتِ آرائی وحدتِ ہر پرستاری وہم
کر دیا کافرانِ اصنامِ خیالی نے مجھے

(غالب)

اصل میں یہ احساس وحدت ایک کیفیت ہے جو قلبِ حال پر ایک خاص وقت میں آنا فانا گزر جاتی ہے مگر جب زبانِ قائل اسے تصورات کے جال میں پکڑ کر رکھنا چاہتی ہے تو الفاظ کے سوا کچھ ہانڈھ نہیں آتا۔ انھیں الفاظ کو شاعر لے اڑتے ہیں اور نظم کا خوشنالباس پہنا کر اس قدر دلکش اور دل فریب بنا دیتے ہیں کہ سننے والوں کا دل و ماغ مسحور ہو جاتا ہے یہی وہ تصوف ہے جس کے متعلق شیخ علی حزیں نے کہا ہے ”برائے شعر گفتن خوب است“ اگر یہ قیل و قال محض تفریح کے لیے ہو تو کوئی حرج نہیں، مگر غضب تو یہ ہے کہ جو قوم عیش و عشرت میں پڑ کر زندگی کی کٹھن، ذمہ داریوں سے گھبرائے لگتی ہے اور ان سے بچنے کا حیلہ ڈھونڈھتی ہے وہ اس متصرفانہ شاعری کو اپنا فلسفہ حیات بنالیتی ہے۔ کائنات کا مہیوم ہونا، نفسِ انسانی کا بے حقیقت اور

اور زندگی کا بے ثبات ہونا، سعی و عمل کا لا حاصل ہونا وہ خیالات ہیں جو شعر کے میٹھے سروں میں تھکی ہوئی قوم کو لوریاں دے کر سلا دیتے ہیں۔ پھر جب اپنی غفلت کی بدولت وہ دولت و حکومت قوت و اقتدار کھو بیٹھتی ہے تو یہی دلفریب سننے، بد پہلے صبر و سکون اور کیف و سرور کا سبب ہوتے تھے اب قنوت و یاس اور حزن و ملال کا باعث بن جاتے ہیں اور اسے ایک بار گرنے کے بعد پھراٹھنے نہیں دیتے۔ یہی ماجرا تھا جو مسلمانوں پر گزرا اور جس نے ان میں بے مرکزی، بے اصولی اور بے عملی پیدا کر دی۔ مسلمانوں کے انفرادی اور اجتماعی امراض کا یہی سب سے بڑا سبب تھا جسے حکیم ملت اقبال نے پہچانا اور جس کے ازالے کی کوشش میں انھوں نے اپنی سچائی کی خداداد قوت صرف کی۔

اس عقیدے کو جو اقبال کے نزدیک ملت اسلامی کے زوال کی حقیقی وجہ ہے وہ "نفی خودی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اسے اثبات خودی کے لٹریٹ سے رد کرتا چاہتے ہیں۔ خودی یا انانیت کا لفظ اردو میں کبر و غرور کے معنوں میں آیا کرتا ہے مگر اقبال نے اسے ایک فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر اس احساس اور عقیدے کے لیے استعمال کیا ہے کہ فرد کا نفس یا انا، گویا ایک مخلوق اور فانی ہستی ہے، لیکن یہ ہستی اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے جو جو عمل سے پایدار اور لازوال ہو جاتا ہے۔ اسرار خودی کے دیباچے میں فرماتے ہیں "یہ لفظ اس نظم میں بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں متعل ہے، اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعینیت ذات ہے۔"

یہی خودی کا تصور اقبال کے فلسفہ حیات و کائنات کی بنیاد ہے۔ کسی نے کہا ہے کہ فلسفے کا آغاز ایک حیرت اور الجھن سے ہوتا ہے۔ وہ سوال جس نے اقبال کو الجھن میں ڈالا ہے "یہ وحدت و جدائی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی جذبات

اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل ایک وجود بسیط ہے جس کے اندر شعور اور ارادے کی قوتیں مضمر ہیں۔ ان قوتوں کو فعل میں لانے کے لیے اس نے آپ کو خود اور غیر خود یا فلسفے کی اصطلاح میں موضوع اور معروض میں تقسیم کر دیا۔ غیر خود کی علت غائی یہ ہے کہ وہ خودی کے مشاہدے کے لیے آئیے گا اور اس کے عمل ارتقا کے لیے معول کا کام دے۔ خودی اپنی تکمیل اور استحکام کے لیے غیر خود سے ٹکراتی ہے اور اسی تصادم کے ذریعے سے اس کی اندرونی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں اور وہ بتدریج سلسلہ ارتقا کو طر کرتی ہے۔ اس کی ہستی مسلسل حرکت اور عمل، پیہم کشمکش اور کارزار ہے۔ جس نسبت سے کوئی شے اپنی خودی میں مستحکم اور غیر خود پر غالب ہے اسی نسبت سے اس کا درجہ طبعیات میں متعین ہوتا ہے۔

ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است	پیکر ہستی ز آثار خودی است
آشکارا عالم پندار کرد	خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
غیر او پیدا ست از اثبات او	صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
تا فزاید لذت پیکار را	سازد از خود پیکر اغیار را
پس بہ قدر استواری زندگی است	چوں حیات عالم از زور خودی است
ماہ پابند طواف پیہم است	چوں زمیں برہستی خود محکم است
پس زمیں مسور چشم خاور است	ہستی مہراز زمیں محکم تر است

اس سلسلہ ارتقا کی آخری کڑی انسان ہے۔

خودی کیا ہے بیداری کائنات	خودی کیا ہے راز درون حیات
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے	ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
ستم اس کی موجوں کے بہتی ہوئی	زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی

ازل سے ہر یہ کشمکش میں اسیر ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشین ترے دل میں ہر فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہر

مخلوقات میں بہ اعتبار مدارج انسان اسی لیے سب سے بزرگ ہر کہ اس کی
ذات میں خودی کو اپنا اور اپنے مقصد کا شعور حاصل ہو جانا ہے اور ہر شعور اپنے
اور سب چیزوں سے ممتاز کرتا ہے۔ وہ بھی اور مخلوقات کی طرح ایک مخلوق ہر مگر
اس کی ہستی محض اعتباری نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ اس کے مقابلے میں عالم فطرت کا
وجود محض اضافی اور انسانی ادراک و متبادے کا پابند ہے۔

ایں جہاں چیت صنم خانہ پذیرن است جود او گرا دبدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے اورا حلقہ بست کہ از گردش یکدیس است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من چہ زماں در دس توئی افکار من است

جہاں را فرہی از دیدن ما نہانت ہستہ از بامیدن ما
جہاں غیر از تجلی ہائے مانیت کہ بے ما جلوہ لور و سائیت
جہاں رنگ و بو گلدرستہ ما نہ ما آزاد و ہم وابستہ ما
خودی اورا بہ یک تارنگہ بست زمین و آسمان و مہ و نہایت

یہ قول ڈیکارٹ کے انا یا خودی کی ہستی بدیہی ہر اس لیے کہ اسے بلا واسطہ
اپنا شعور ہوتا ہے ہر درال حالے کہ غیر خود یعنی عالم فطرت کی ہستی دیس کی محتاج ہے۔
اگر انسان کو اپنے وجود میں شک ہو تو یہ شک خود اس بات کا ثبوت ہر کہ کوئی
شک کرنے والا موجود ہے۔

اگر گوئی کہ 'من' و 'م' و گمان است نمودش چوں نمودِ ایں د ایں است
 بگو با من کہ دارائے گمان کیست یکے در خود نگراں بے نشان کیست
 جہاں پیدا و محتاج دلیلے نمی آید بہ فکر جبریلے
 خودی پہناں ز حجت بے نیاز است یکے اندیش و در یاب ایں چہ راز است
 خودی راسخ بد ایں باطل پندار خودی راکش بے حاصل مپندار

جس طرح انسانی زندگی کا نقطہ آغاز اپنی خودی کا شعور ہے اسی طرح اس کی منزل مقصود یہ ہے کہ خودی کو روز بروز مضبوط اور محکم کرتا جائے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں، خودی کے استحکام کی یہی صورت ہے کہ انسان غیر خود سے یعنی اپنے طبعی ماحول سے مسلسل جنگ کرتا ہو۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے لیے نئے نئے مقاصد متعین کرتا ہو اور انھیں حاصل کرنے کی سعی میں سرگرم رہتا ہو۔ اس میں اسے اپنے ماحول میں تصرف کرنا، اپنی راہ سے رکاوٹوں کو دور کرنا اور مشکلات کا مقابلہ کر کے ان پر غالب آنا پڑتا ہو۔ اس طرح اس کی ذہنی اور عملی قوتیں برابر تیز ہوتی رہتی ہیں اور اس کے سینے میں خودی کی آگ روز بروز زیادہ مشتعل ہوتی جاتی ہے۔

زندگانی را بقا از مدعا ست کاروانش را دراز از مدعا ست
 زندگی در جستجو پوشیدہ است اصل او در آرزو پوشیدہ است
 از تئما رقص دل در سینہ ہا سینہ ہا از تاب او آئینہ ہا
 ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاع آرزو تابندہ ایم

یہ سوز آرزو طالب خودی کو دم بھر چین نہیں لینے دیتا۔ ایک مقصد کے حاصل ہوتے ہی وہ ایک بلند تر مقصد کے حصول کی کوشش کرنے لگتا ہے اور اسی طرح

راہ طلب میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اسی بے قراری اور بے چینی اسی سہمی پیہم اور جدوجہد مسلسل کا نام زندگی ہے۔ سکون خواہ وہ بہشت کا سکون کیوں نہ ہو، روح انسانی کے لیے موت کا پیام ہے۔

دل نا صبور دیرم چو صبا بہ لالہ زارے	چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نہ سازد
تپد آں زماں دل من پئے خوب ترنگارے	چو نظر قرار گیرد بہ لنگار خوب روئے
سر منزلی نہ دام کہ بمیرم از قرائے	ز شمر ستارہ جویم ستارہ آفتابے
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہالے	چو ز بادو بہارے قدح کشیدہ خیرم
نہوای در دمنے نہ غمے ز غمگسارے	دل عاشقان بسیرد بہ بہشت جاودائے

خودی نے منازل ترقی اس عالم زمان و مکاں کی تسخیر ختم نہیں ہوتے۔ شاعر کی چشم تخیل انسان کے جدوجہد و عمل کے لیے اس کے مادرائے نئے میدان دکھاتی ہے۔

خودی کی یہ ہو منزل اولیں مسافر یہ تیرا نشین نہیں
تیری آگ اس خاک داں سے نہیں جہاں تجھ سے ہو تو جہاں سے نہیں
بڑھے جایہ کوہ گراں توڑ کر طلسم زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود کہ خالی نہیں ہو ضمیر وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا تری شوخی فکر و کردار کا

تقنعت نہ کر عالم رنگ و بو پر چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
تو شاییں ہو پرواز ہو کام تیرا ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں ابھہ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اس راہ میں ایک رہنمائی ضرورت ہو اور وہ رہنما عشق ہو۔ عشق اس مرد کامل کی محبت کو کہتے ہیں جو معرفت نفس کے مدارج سے گزر کر خودی کی معراج پر پہنچ چکا ہو۔ محبت کا دوسرا نام تقلید ہو۔ لیکن یہاں عشق اور تقلید کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عاشق اپنے آپ کو معشوق کی ذات میں یا مقلد اپنے آپ کو مرشد کی ذات میں کھو دے یا اس سے روحانی قوت مستعار لے کر مصنوعی تقویت حاصل کر لے، بلکہ یہ ہیں کہ وہ اس برتر شخصیت سے تکمیل خودی کا راز سیکھے اور خود اپنی قوتوں کو نشوونما دے کر اپنی شخصیت یا خودی کو استوار کرے۔

نقطہ نورے کہ نام او خودی است	زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر	زندہ تر، سوزندہ تر، پایندہ تر
کیما پیدا کن از مشت گلے	بوسہ زن بر آستان کاٹے
کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق	ہست ہم تقلید از اسمائے عشق
عاشقی محکم شو از تقلید یار	تا کند تو شود یزداد شکار

خام کاروں کو عشق خود فراموشی اور از خود رنگی سکھاتا ہے مگر پختہ کاروں کو خود نشانی اور خود داری کا سبق دیتا ہے۔

بہر دل عشق رنگ تازہ بر کرد	گے با نگ دگہ با نیشہ سر کرد
ترا از خود ربود و چشم تر داد	مرا با خویشتن نزدیک تر کرد

ایک لافانی نصب العین کی محبت فانی انسان کی خودی کی تکمیل کر کے اسے بھی لازوال بنا دیتی ہے۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فردغ عشق ہر اصل حیات موت ہے اس پر حرام

تندوبک سیر کرچہ زمانے کی رو عشقِ خود اک یل بیل کو لیتا ہر تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

طلبِ ہدایت کے لیے کسی مردِ کامل کے آگے سرِ نیاز جھکانا تو خودی کو مستحکم کرتا ہے
لیکن مال و دولت، جاہ و منصب کے لیے اربابِ اقتدار کا دست نگیڑ ہونا اُسے صیغ
کردیتا ہے۔ فقرِ استغنا خودی کی سب سے اہم تہہ ہے۔

اے ذرا ہم کردہ از تیرں مسراج گشتہ روبرو مزاج از احتیاج
از سوالِ افلاس گردد خوار تر از گدائی گدیہ گر نادار تر
از سوالِ آشفته اجزائے خودی بے تجلی شعلِ سینائے خودی
دائے بر منت یزیرِ خوانِ غیر گردنش خمِ گشتہ احسانِ غیر
اے خنک آں تشنہ کا ندر آفتاب مئی نخواہد از خضر یک جام آب
چوں جناب از غیرتِ مردانہ باتش ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باتش

سوال اور گدائی صرف اسی کا نام نہیں کہ مفلس دولت مند کا طفیلی بن جائے
بلکہ دولت جمع کرنے کا ہر طریقہ جس میں انسان خود محنت کر کے نہ کمائے بلکہ دوسروں
کی محنت سے فائدہ اٹھائے، اقبال کے نزدیک گدائی میں داخل ہے یہاں تک کہ وہ
بادشاہ بھی جو عیبوں کی کما ہی پر بسر کرتا ہے، سوال اور درِ یوزہ گری کا مجرم ہے۔

میکہ سے میں ایک دن اک مردِ زیرک نے کہا
ہر ہمارے شہر کا سلطان گدائے بے نوا
تاج پہنایا ہے کس کی ہے کلابی نے اُسے
کس کی عریانی نے بخشی ہو اُسے زریں بجا

اس کے آبِ لالہ گوں کی خون دہقان سے کشید
تیرے میرے کھیت کی مٹی ہے اس کی کیمیا
اس کے نعمتِ خلق کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی
دینے والا کون ہے مردِ غریب و بے نوا
مانگنے والا گدا ہے سدا مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے میرا سلطان سب گدا

گدا اسی در فقر میں۔ میں و آسمان کا فرق ہے۔ گدائی مال دنیا کی احتیاج اور
دوسروں کے آگے ہاتھ پھیلاتا ہے۔ فقر مادی لذتوں سے بے نیاز ہو کر کائنات کی
قوتوں کو تنخیر کرنا۔ نوامیسِ فطرت پر حکمرانی کرنا، دنیا میں امن و انصاف کا ڈھکا بجانا،
منہ میوں کو ظالموں کے پیٹے سے نجات دلانا ہے۔

جیست فقر اور بندگانِ آب و گل ؟	ایک نگاہ راہ ہیں یک زندہ دل
فقرِ خیر کیر با نانِ شمعیر	بہ فقرک اور سلطان و میر
فقر بر کردیاں شیخوں زند	بر نوامیس جہاں شیخوں زند
با ملاطیں بر فتد مرد فقیر	از شکوہ بویا لرزد سریر
از جنوں می افتند ہوئے بہ شہر	دار ہاند خلق را از جبر قہر
بر نیفتد ملت اندر نبرد	فادرو، باقی است یک درویش مرد
آبروئے ماز استغنائے دوست	سوز ماز شوق بے پردائے دوست

اک فقر کھاتا جو صیاد کو نیچیری	اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جاگیری
اک فقر سے قوموں میں سکینی و دلگیری	اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری

فقر کے ہیں مجزات تاج و سرمد پاد
فقر ہر میروں کا میر فقر ہر شاہوں کا شاہ
یہ صفتی ہر جب فقر کی سان پہ تیغ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہر کار سپاہ

کمال ترک نہیں آب گل سے بھوری
کمال ترک ہر تسخیر خاکی و نوری
میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا
تمہارا فقر ہر بے دولتی و رنجوری

جب خودی شق و محبت اور فقر و استغنا سے مستحکم ہو جاتی ہے تو کائنات کی
رہی قوتیں انسان کے قبضے میں آ جاتی ہیں۔

ار محبت یوں خودی محکم شود
قوتش فرماں دو عالم شود
پنجرہ او پنجرہ حق می شود
ماہ از انکشت او شق می شود

قلندراں کہ بہ تسخیر آب دگل کوشند
ز شاہ باج شانند و خرقدہ می پوشند
بہ جلوت اند و کندت بہ مہر دمہ پیچند
بہ خلوت اند و زمان دسکاں در آغوش اند

مگر خودی کی غیر محدود قوت تعمیر و تخریب دونوں کا کام کر سکتی ہے۔ خودی سے
تعمیر کا کام لینے کے لیے تو وسیع کے ساتھ ساتھ اس کی تادیب و تربیت بھی ضروری ہے۔
بے قید اور بے تربیت خودی کی مثال شیطان ہے جس کے متعلق اقبال کا نظریہ نہایت
دلچسپ ہے۔ وہ بھی گوسے کی طرح اسے بدی کی قوت نہیں بلکہ خودی اور تخلیق کی
عظیم اثران قوت سمجھتے ہیں جو محبت و اطاعت کی راہ مستقیم سے بھٹک گئی ہے خودی
کی تادیب و تہذیب کا پہلا درجہ اطاعت ہے یعنی اس قانون حیات کی پابندی جو خالق
عالم نے ہر مخلوق کے لیے مقرر کیا ہے۔

ہر کہ تخیل نہ دیوین کند
باد را زنداں گل خوشبو کند
می زند اختر سوئے منزل قدم
سبزہ بر دیں نمو روئیدہ است
لالہ بیہم سوختن قانون او
قطرہ ہا دریا ست از آئین وصل
باطن ہر شکر ز آئینہ قوی
باز اسے آزاد دستور قدیم
شکوہ بچ سختی آئیں مشو

ہر کہ گنج سر ز رہاں کند
خویش را زنجیری آئیں کند
قید بو را نافہ آہو کند
پیش آئینہ سر تسلیم خم
پائمال از ترک آں گردیدہ است
رقص پیرا در رگ او خون او
ذرہ ہا صحرا است از آئین وصل
تو چرا غافل ازین سماں روی
زینت پاکن ہماں زنجیر سیم
از حدود زندگی بیرون مشو

دوسرا درجہ ضبط نفس ہو یعنی انسان اپنے نفس کی ادسے قوتوں کو جن کی کشتی کی کوئی حد نہیں ہو، قابو میں لائے خصوصاً نفسانی محبت اور خوف کے جذبات پر جو سب سے زیادہ قوی ہیں، غالب آئے۔

نفس تو مثل شتر خود پرور است
مرد شو آور زام او بکف
طرح تعمیر تو از گل ریختند
خوف دنیا خوف عقبی خوف جاں
حب مال و دولت و حب وطن
تا عصائے لا الہ داری بدست
ہر کہ در اقلیم لا آباد شد

خود پرست و خود سوار و خود سراسر است
شوی گوہر اگر باشی خوف
با محبت خوف را آمیختند
خوف آلام زمین و آسمان
حب خویش و اقربا و حب دن
ہر طلسم خوف را خواہی شکست
فارغ از بند زن و اولاد شد

ان دونوں مدارج سے گزرنے کے بعد انسان اس درجے پر فائز ہوگا جسے
انسانیت کا اوج کمال سمجھنا چاہیے۔ یہ نیاب الہی کا درجہ ہے اور اسے حاصل کرنا ارتقاء
خودی کا بلند ترین لصب العین ہے۔ اسی کی تلاش میں لوح انسانی ہزار ہا سال سے سرگرم
سچی ہو اور اسی کے انتظار میں کائنات روز ازل سے بے قرار ہے

نائب حق در جہاں بودن خوش است بر عناصر حکماں بودن خوش است
نائب حق ہنچو جاں عالم ست ہستی و ظل اسم اعظم است
ر رموز ہر و کل آرزو بود در جہاں قائم بامر اللہ بود

ی سوار اشہب دوراں بیا از فروغ دیدہ امکاں بیا
رواق ہنگامہ ایجاد شو در سواد دیدہ ہا آباد شو
نوح انشاں مزراح و تو حاصلی کاروں زندگی را منزلی
سجدہ بہ حفاک و برتا و پیر از حس سر شدہ را نا بخیر

کبھی اس حقیقت منظرِ شرابِ س مجز میں
کہ ہر ادوں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں

خاک و نوری نہاد بندہ مولا سفاک
ہر دو جہاں سے نئی اس کا دل بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا و نفریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دم گفتگو گرم دم جستجو

رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز
 نقطہ پر کار حق مرد خدا کا یقیں
 در نہ یہ عالم تمام دہم و طلسم و مجاز
 عقل کی منزل ہو وہ عشق کا حاصل ہو وہ
 حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہو وہ

ہم نے اوپر اس موقوفہ قانون کا ذکر کیا ہے جس کی پابندی خودی کی تکمیل
 کے لیے لازمی ہے۔ یہ فرد اور ملت کے ربط کا قانون ہے جسے ”اقبال بخودی“
 کہتے ہیں۔

ایران اور ہندوستان کے شعرا نفس انسانی کو قطرے سے اور ذات ایزدی کو دریا
 سے تشبیہ دیتے آئے ہیں۔ اقبال قصر و دریا کی تمثیل سے فرد و ملت کے تعلق کو ظاہر
 کرتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک قطرے کے دریا میں مل جانے سے اس کی ہستی فنا نہیں
 ہو جاتی بلکہ اور استحکام حاصل کر لیتی ہے۔ وہ بلند اور دائمی مقاصد سے آشنا ہو جاتا ہے،
 اس کی قوتیں منظم اور منضبط ہو جاتی ہیں اور اس کی خودی پائیدار اور لازوال بن جاتی ہے۔
 فرد نامہ اندر جماعت گم شود قطرہ وسعت طلب قلمر شود
 فرد تنہا از مقاصد غافل بہت قوتش آشفگی را مائل است
 قوم با ضبط آشنا گرداندش نرم رو مثل صبا گرداندش
 یوں اسیر حلقہ آئیں شود آہوئے رم ہوئے او مشکیں شود

فرد قائم ربط ملت سے جو تنہا کچھ نہیں
 موج ہو دریا میں اور بیردوں دریا کچھ نہیں

اب تک ہم نے اقبال کے کلام سے تصور خودی کے وہ عناصر منتخب کر کے آپ کے سامنے پیش کیے ہیں جو عالمگیر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کا سارا فلسفہ اسلامیت کی روح سے لبریز ہے اور ان کے صحیح مخاطب مسلمان ہیں۔ لیکن ایک سچے شاعر کی طرح ان کے دل میں سارے جہان کا درد ہے۔ ان کی محبت کل نوع بشر کو محیط ہے اور ان کا پیام یک حد تک سب انسانوں کے لیے عام ہے۔ وہ ہر مذہب و ملت کے لوگوں کو اپنی خودی کی تربیت اور اپنی مخصوص ملی۔ وابلات کی حفاظت کی تعلیم دیتے ہیں تاکہ وہ زندگی کے صحیح نصب العین سے قریب تر پہنچ جائیں۔

من نہ گویم از بتاں سیزار شو	کافری نالستہ ز نثار شو
ایر امانت دار تہذیب کہن	پشت پا بر ملت آبا مرزن
گر ز جمعیت حیات ملت است	کفر ہم سرمایہ جمعیت است
تو کہ ہم در کافری کامل نہ	لائی طرف حریم دل نہ
مانده ایم از بارہ تسلیم دور	تو ز آذر من ز ابراہیم دور
قبس ما سورتی محمل نہ شد	در خون عاشقی کامل نہ شد

ان کے کلام سے بے شمار شعار پیش کیے جاسکتے ہیں جن میں انھوں نے بلا امتیاز مذہب و ملت کل نوع انسانی سے خطاب کیا ہے لیکن بارے اس دعوے کا اقبال کے فلسفہ خودی کا بیان بحق پیام سرف مسلمانوں تک محدود نہیں بلکہ مشرق و مغرب کے کل انسانوں کے لیے ہے، "تھی ثبوت" پیام مشرق کے دیا ہے جس سے ملتا ہے جس کے چند جملے یہاں نقل کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم اس وقت اس دہرے سے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں ایک بہت بڑے

روحانی اور تمدنی اضطراب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہو اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا دم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے۔۔۔۔۔ مشرق اور بالخصوص اسلامی مسرف نے صدیوں کی نیند کے بعد آنگھ کھولی ہو مگر اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب نہیں پیدا کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون، جس کو قرآن نے ان اللہ لا یغیروما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم کے ساتھ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے فردی اور اجتماعی پہلو پر حاوی ہو اور میں نے اپنے فارسی کلام میں اسی صداقت کو مد نظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالک مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو قابل احترام ہے۔ آپ نے دیکھا کہ اقبال کا نصب العین افراد اور اقوام کی نگاہ کو "جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید و تولید" ہے۔ اسی کو انھوں نے اپنی تصانیف میں مد نظر رکھا ہے اور اسی کا پیام مغرب و مشرق کو دینا چاہتے ہیں۔

ہم اوپر کہ چکے ہیں کہ خالص فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے انسانیت کا ایک عالم گیر تصور ممکن ہے، لیکن جب اس تصور کو ایک زندہ نصب العین کی صورت میں پیش کرنا ہو تو وسیع سے وسیع نظر رکھنے والا بھی اس پر مجبور ہے کہ انسانیت کی تصویر کسی خاص ملت کے آئینے میں دیکھے۔ اقبال کے لیے ملت بیضائے اسلام اس آئینے کا کام دیتی ہے۔ ان کے نزدیک انسان کی خودی کی حقیقی نگین اور فرد و ملت کا حقیقی ربط صرف اسلام ہی کے ذریعے سے ممکن ہے اس لیے کہ اسلام میں فرد اور ملت کا رشتہ اتحاد، نسل یا وطن کا

محدود تصور نہیں بلکہ توحید اور رسالت کا وسیع اور ہمہ گیر عقیدہ ہے۔

با وطن وابستہ تقدیر اُمم	بر نسب بنیاد تعمیر اُمم
اصل ملت در وطن دیدن کہ چه	باد و آب و گل پرستیدن کہ چه
ملت ما را اساس دیگر است	این اساس اندر دلِ ما مضمراست
مدعائے ما مالِ ما یکیت	طرز و انداز خیالِ ما یکیت
لا اِلٰہَ سِوایَہٗ اسرارِ ما	رشتہ اش شیرازہٗ افکارِ ما
ملتِ بیضاتن و جاں لا اِلٰہَ	ساز ما را پرودہ گرداں لا اِلٰہَ

از رسالت در جہاں تکوینِ ما	از رسالت دینِ ما آئینِ ما
از رسالت صد ہزارِ مالِکِ است	جزو ما از جزو ما لا ینفکِ است
از میانِ بحرِ او خیزیمِ ما	مثل موجِ از ہمِ نہیِ ریزیمِ ما
دینِ فطرتِ از نبیِ آموختیم	در رہِ حقِ مشعلِ افروختیم
این گہرِ از بحرِ بے پایاںِ اوست	این کہ یکِ جانیمِ از احسانِ اوست
قومِ را سرمایہٗ قوتِ ازد	حفظِ سرِ وحدتِ ملتِ ازد

فرد کو حقیقی آزادی ملت اسلامی ہی کے اندر حاصل ہوئی کیونکہ اس ملت نے نوع انسانی کو حقیقی معنی میں حریت، مساوات اور اخوت کا نمونہ دکھایا۔ توحید کے عقیدے نے نسل و نسب کے امتیاز کو مٹا دیا، غریبوں کو امیروں کے اور زبردستوں کو زیر دستوں کے تسلط سے آزاد کر کے عدل و انصاف کی حکومت قائم کی اور اسلام کے رشتے سے انسانوں کو ایک دوسرے کا بھائی بنادیا۔

آستے از ماسوا بیگانہ بر چراغِ مصطفیٰ پروانہ

نا شکیب امتیازات آمدہ ، در نہاد او سادات آمدہ
پیش قرآن بندہ و مولا یکے است بوریا و مند دیبا یکے است

عشق را آرام جاں حریت است ناکہ اش را سابلان حریت است
موسی و فرعون و شبیر و یزید امیں دو قوت از حیات آمد پدید
زندہ حق از قوت شبیری است باطل آخر داغ حسرت میری است
ماسوی اللہ را مملان بندہ نیست پیش فرعون سرش افگندہ نیست
کلّ مومن اخوۃ اندر دلش حریت سرمایہ آب و گلش

تخیل خودی کی ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ نفس زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو جائے اور یہ بات بھی ملت اسلامی کے اندر حاصل ہو سکتی ہے جو خود حدود زمانی و مکانی سے بالاتر ہو اس لیے کہ اس کا اساس نسل و وطن کا مادی تخیل نہیں بلکہ توحید و رسالت کا روحانی عقیدہ ہے۔ نسل فنا ہو سکتی ہے، وطن کا رشتہ ٹوٹ سکتا ہے، مگر کلمہ توحید کا رشتہ لافانی اور لازوال ہے۔

جوہر ما با مقامے بستہ نیست بادۂ تندش بہ جامے بستہ نیست
عقدۂ قومیتِ مسلم کشود از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملت گیتی نورد بر اساس کلمہ تعمیر کرد
ہر کہ از قید جہات آزاد شد چوں فلک در شش جہت آباد شد

امت مسلم ز آیات خدا ست اصلش از ہنگامہ قالوا بی است
تا خدا ان یطفو فرمودہ است از سردن این چرخ افسردہ است

رومیں را گرم بازاری نمائد آں جهانگیری جهانداری نمائد
 فیضہ ساسانیان درخون نشست رونق خندانہ یونان شکست
 مصر ہم در امتحاں ناکام شد استواں او تہ اہرام شد
 در جہاں بانگ اذان بود است و ہست ملت اسلامیل بود است و ہست

ملت اسلامی کے لیے قرآن کریم آئین حیات کا اور اخلاق محمدی اُسوۂ زندگی کا
 کام دیتا ہے۔ آئین الہی پر عمل کرنے سے اس کی سیرت میں پہنچی اور آداب محمدی کی پیروی
 سے حسن اور دلکشی پیدا ہوتی ہے۔ اس کا مرکز مشہود کعبہ اور اس کا نصب العین حفظ و
 نشر توحید ہے۔

تو ہی دانی کہ آئین تو چیت زیر گردوں سر تکین تو چیت
 آں کتاب دندہ قرآن حکیم حکمت او لا یزال است و قدیم
 نغمہ اسرار تکوین حیات بے ثبات از قوتش گیرد ثبات
 از یک آئینی سلاں زندہ است پیکر ملت ز قرآن زندہ است

ملت از آئین حق گیرد نظام از نظام محکمے گیرد دوام
 ہست دین مصطفیٰ دین حیات بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

غنچہ از شاخسار مصطفیٰ گل شو از ہاد بہار مصطفیٰ
 از بہارش رنگ و بو باید گرفت بہرہ از خلق او باید گرفت
 فطرت مسلم سراپا شفقت است در جہاں دست و نہانش حجت است

قوم را ربط و نظام از مرکزے	روزگارش را ددام از مرکزے
راز دار راز ما بیت المحرام	سوز ما ہم ساز ما بیت المحرام
تو ز پیوند حریے زندہ	تا طواف او کنی پایندہ
در جہاں جان اہم جمعیت است	در نگر سر حرم جمعیت است

زانکہ در تکبیر راز بود تست	حفظ و نشر لا الہ مقصود تست
تا نہ خیزد بانگ حق از عالے	گر مسلمان نیا سائی دے
آب و تاب چہرہ ایام تو	در جہاں شاہد طے الاقوام تو
نکتہ سخاں را صلائے علم دہ	از علوم آئیے پیغام دہ
تا بدست آورد نبض کائنات	و نمود اسرار تقویم حیات
در جہاں وابستہ دینش حیات	نہست ممکن جز بہ آئینش حیات

یہ ایک آئینی اور یک جہتی، ہم مرکزی اور ہم مقصدی ملت کو متحد کر کے ایک نفس واحد بنادیتی ہے اور اس میں ایک اجتماعی خودی کا احساس پیدا ہو جاتا ہے جس کی مجموعی قوت فرد کی خودی کو تقویت پہنچاتی ہے اور وسیع تر اور محکم تر بناتی ہے۔ یہ ملت کا احساس خودی بھی فرد کے احساس خودی کی طرح اسی سے توسیع اور استحکام حاصل کرتا ہے کہ کارزار حیات میں عالم خارجی کی قوتوں کا مقابلہ کرے، علم کے ذریعے سے ان کی حقیقت کو پہچانے اور عمل کے ذریعے انہیں تسخیر کرے۔ عالم اسباب کو حقیر جان کر ترک کر دینا غفلت کی انتہا ہے۔ یہ فرد اور ملت کا میدان عمل اور ان کی عقل اور ارادے کی تربیت گاہ ہے۔ اگر انسان علم کی مدد سے اپنے خارجی ماحول پر غالب نہ آئے تو اس سے مغلوب ہو کر ہلاک ہو جائے گا۔ اس لیے علم اشیا بھی معرفت نفس

کی طرح خودی کے نشو و نما کے لیے ناگزیر ہے۔

ہر کہ عسوسات را تسخیر کرد	عالے از ذرۂ تعمیر کرد
کوہ و صحرا، دشت و دریا بحر و بر	تختۂ تعلیم ارباب نظر
ای کہ از تاثیر افسوں خفته	عالم اسباب را دوں گفتہ
خیز و واکن دیدۂ مخمور را	دوں نخواستن این عالم مجبور را
غایتش توسیع ذات مسلم است	استحسان ممکنات مسلم است
کاروان رہگذار است این جہاں	نقد مومن را عیار است این جہاں
گیر اورا تانہ او گیرد ترا	ہجو مے اندر سبکو گیرد ترا

جستجو را محکم از تدبیر کن	انفس و آفاق را تسخیر کن
چشم خود بکشا و در اشیا نگر	نہشہ زیر پردۂ صہبا نگر
تا قوی از حکمت اشیا شود	تا تواناں باج از توانایاں خود
علم اشیا اعتبار آدم است	حکمت اشیا حصار آدم است

ملت کے احساس خودی کی توسیع کے لیے علم کائنات اور تسخیر کائنات کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تاریخ اور اپنی روایات کی یاد کو دل میں تازہ رکھے۔ تاریخ اقوام کی زندگی کے لیے قوت حافظہ کا حکم رکھتی ہے۔ حافظہ ہی وہ چیز ہے جس سے فرد کے مختلف ادراکات میں ربط اور تسلسل پیدا ہوتا ہے۔ جب خارجی حیات کے ہجوم میں اسے "میں" یا "انا" کا مرکز ہاتھ آتا ہے تو یہی حافظہ اس احساس خودی کی حفاظت کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح تاریخ سے ملت کی زندگی کے مختلف ادوار میں ربط اور تسلسل پیدا ہوتا ہے اور یہی خیرازہ بندی اس کے شعور خودی کی کفیل اور اس کے

بقائے دوام کی ضامن ہو۔ وہی قویں دنیا میں زندہ رہتی ہیں جو اپنے حال کا فتنہ ایک طرف ماضی سے اور دوسری طرف مستقبل سے استوار کرتی ہیں، زندگی نام ہی اس احساس تسلسل کا ہے۔

کو بود از معنی خود بے خبر	کوہ کے را دیدی ای بالغ نظر
غیر جوئی غیر بینی پیشہ اش	نقش گیر ای و آں اندیشہ اش
گل نشاند زرچک پندار او	تا ز آتش گیری افکار او
دشکے بر سینہ می گوید کہ "من"	چشم گیر آتش فتنہ بر خویشتن
حفظ ربط دوش و فردایش کند	یاد او با خود شناسایش کند
نفس بیداری ساز حیات	ایں "من" نو زاده آغاز حیات

طفلی کو در کنار مادر است	ملت نو زاده مثل طفلک است
حلقہ ہائے روز و شب در پاش نیست	بتہ با امروز او فرداش نیست
بینہ را بینندہ و از خود گم است	چشم ہستی را مثال مردم است
تا سر تار خودی پیدا کند	صد گرہ از رشتہ او وا کند
ایں شعور تازہ گردد پایدار	گرم چون افتد بہ کار روزگار
سرگزشت خویش را می سازد او	نقشہا بردارد و اندازد او
خود شناس آمدن یاد سرگزشت	قوم روشن از سواد سرگزشت
ربط ایام آمدہ شیرازہ بند	نسخہ بود ترا ای ہوش مند
از نفسہائے رمیدہ زندہ شو	ضبط کن تاریخ را پایندہ شو
خیزد از حال تو استقبال تو	سرزند از ماضی تو حال تو

ممكن ار خواہی حیات لاندال رشتہ ماضی ز استقبال و حال
موج اور اک تسلسل زندگی است سے کشاں را شور قفل زندگی است

اوپر کے صفحات میں اقبال کے تصور خودی کے مد پہلو آپ کے سامنے آئے۔ ایک یہ کہ خودی کا غیر خود یعنی عالم خارجی سے دوسرے یہ کہ اس کا نفس اجتماعی یعنی ملت سے کیا تعلق ہونا چاہیے۔ ابھی ایک تیسرا پہلو باقی ہے جو ان دونوں سے زیادہ نازک اور لطیف ہے اور وہ یہ ہے کہ فرد کا بہ حیثیت مخلوق کے اپنے خالق سے صحیح علاؤ کیا ہے؟ آپ نے دیکھا کہ خودی غیر خود سے ٹکرا کر اور اس کی قوتوں کو تسخیر کر کے احکام اور توسیع حاصل کرتی ہے، اپنی فطرت کے قانون کی پابندی سے یعنی توحید و رسالت کے روحانی عقیدے کی بنا پر ملت کے جل شہین میں مربوط ہو جانے سے پایدار اور لازوال بن جاتی ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ محدود لازوال ہستی اس ذات لایزال سے جس نے اس کو اور کل کائنات کو پیدا کیا، کیا رشتہ رکھتی ہے۔

اب تک اقبال کے کلام کا موضوع فلسفہ نفس اور فلسفہ تمدن کے مسائل تھے جن میں جذبات کو بہت کم دخل ہے۔ جذبات شاعری کی جان ہیں اور خشک فلسفیانہ مسائل میں جو جذبات کے کیف اور رنگ سے خالی ہوں، شعریت پیدا کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ یہ اقبال کا کمال فن ہے کہ انھوں نے حکمت کو اپنے سوز دل کی حرارت سے شعر بنا دیا۔ یہ ان کے حصے کی چیز ہے جس میں ایشیا کے قدیم و جدید شاعروں میں بہت کم ان کے ساتھ شریک ہیں۔ لیکن اب وہ تصوف کے میدان میں قدم رکھتے ہیں جہاں واردات قلب کو ناتمام تصورات کا ایک ہلکا سا لباس پہنانا الفاظ میں ادا کرنا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ مرحلہ ایشیائی شاعر کے لیے سب سے زیادہ

انسان ہو اس لیے کہ یہ احساسات اس کی طبیعت میں رچے ہوئے ہیں اور پھر ان میں کچھ اس درجہ شغریّت ہو کہ خود بخود شعر کے سانچے میں داخل جلتے ہیں مگر وہ سرے لحاظ سے دیکھیے تو یہ میدان اس قدر پامال ہو چکا ہو کہ اس میں کوئی نئی راہ نکالنا نہایت مشکل ہو۔ لیکن اقبال کا طرز خیال ہی سب سے جدا ہو اس لیے ان کے تصور نے خود بخود اپنے لیے ایک نیا راستہ پیدا کر لیا ہو اور وہ اسی منزل کی طرف لے جاتا ہو جو ان کے فلسفہ حیات کی منزل ہو۔ یہی وہ نازک مقام ہو جس میں روحانیت کا ذوق رکھنے والی طبیعتیں آکر کھو جاتی ہیں۔ بادۂ معرفت کے پہلے ہی جام میں علم کائنات اور احساس خودی کا رشتہ ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہو۔ یہ اقبال ہی کا ظرف ہو کہ عالم بے خودی میں بھی انھیں اتنا ہوش رہتا ہو کہ اس امانت کو نہیں بھولتے جو خدا نے انسان کے سپرد کی ہو۔

ہم نے اوپر کہا تھا کہ طالب خودی اس مرد خدا کی محبت میں جو ملائج خودی میں اس سے برتر ہو، سرشار ہو جاتا ہو۔ پھر کیا ٹھکانہ ہو اس کیف و مستی کا جو خودی کے مبدا و منتہا اور خالق و پروردگار یعنی خدائے تعالیٰ کی محبت اس کے دل میں پیدا کر دیتی ہو۔ انسان اپنے دائرۂ ارتقا میں خودی کے کل مراحل طو کرنے کے بعد بھی ناقص و ناتمام رہتا ہو اور کمال و تمام کا وہ جلوہ جو اسے ذات مطلق میں نظر آتا ہو اس کے دل کو بے ساختہ اپنی طرف کھینچتا ہو۔ اسی کشش کا نام عشق حقیقی ہو۔ عشق کی تین منزلیں ہوتی ہیں۔ آرزو اور جستجو، دیدار، وصل۔ قدیم صوفی شعرا کے یہاں اس تیسری منزل کا تصور یہ ہو کہ طالب مطلوب کے اندر اس طرح فنا ہو جائے جیسے قطرہ دریا میں محو ہو جاتا ہو اور ظاہر ہو کہ محدود و نامحدود کے وصل کا اس کے سوا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ مگر اقبال کے نزدیک اس عشق کی صرف دو ہی منزلیں ہیں، پہلی

منزل سوز و گداز آرزو کی ہو، دوسری کیفیت دیدار کی جو راحت بخش بھی ہو اور اضطراب افزا بھی۔ تیسری کوئی منزل نہیں۔ لذت دیدار سے کامیاب ہونے کے بعد بھی نفس انسانی روح مطلق سے جدا رہتا ہو اور درد جدائی سے تڑپتا ہو۔ یہی اس کی فطرت ہو اور یہی اس کی تقدیر۔

اب اس اجمال کی تفصیل اقبال کے کلام میں ملاحظہ ہو۔ صوفی شعرا کے نزدیک عالم شہود کی تخلیق کی غایت یہ ہو کہ شاہد مطلق اس آئینے میں اپنے جمال کا نظارہ کرے۔ دہرہ جز جلوہ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہو تا خودیوں (غالب)

اقبال کا بھی یہی خیال ہو:-

صورت گرے کہ پیکر دزد و شب آفرید از نقش ایں واک بہ تماشا ئے خود رسید
فرق یہ ہو کہ اوروں کے نزدیک ماسوا محض موہوم ہو اور اقبال کے نزدیک موجود۔ غالب کہتے ہیں:-

شاہد ہستی مطلق کی کمر جو عالم لوگ کہتے ہیں کہ ہر بد ہمیں منظور نہیں
مگر جیسا کہ ہم اوپر کہ چکے ہیں اقبال کے خیال میں کائنات کے اندر حیات حقیقی یعنی خودی کی قوت مضمر ہو اور اس اعتبار سے مظاہر کائنات محض وہم ہی وہم نہیں ہیں بلکہ کم سے کم بالقوۃ وجود رکھتے ہیں۔ جب یہ قوت رفتہ رفتہ ارتقا پا کر انسان کی ذات میں شعور اور ارادہ حاصل کر لیتی ہو تو اس کا وجود نمایاں ہو جاتا ہو۔ میلاد آدم دنیا میں ایک نئے دور حیات کا آغاز ہو اس لیے کہ وہ اپنی نیستی کا شعور اور ہستی مطلق کی معرفت کا حوصلہ رکھتا ہو۔

نعرہ زد عشق کہ غنیں جگر ہے پیدا شد
 حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
 فطرت آشفٹ کہ از خاک جہان مجبور
 خود گرے، خود شکنے، خود گرے پیدا شد
 خبرے رفت ز گردوں بہ شبستان ازل
 حذر ای پردگیاں پمدہ درے پیدا شد
 آرزو ہے خبر از خویش بہ آغوش حیات
 چشم واکرد و جہاں دگرے پیدا شد

یہ نیا مخلوق سوز و ساز آرزو سے معمور ہو، اس کے دل میں ابتداء سے نہ صرف
 اپنی محدود حقیقت بلکہ ذات ایزدی کی نامحدود حقیقت کا محرم بننے کی لگن ہو۔ وہ
 زبان حال سے کہتا ہو۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
 دل و کوہ و دشت و صحرا بہ دے گداز کردن
 بہ گداز ہائے پنہاں بہ نیاز ہائے پیدا
 نظرے ادا شناسے بہ حدیم ناز کردن
 گے جز یکے نہ دیدن بہ ہجوم لالہ زاسے
 گے خار نیش زن را ز گل امتیاز کردن
 ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم
 بہ گماں وہم یقین را کہ ضہید جستجویم

پہلے اس کی آرزو صرف یہیں تک محدود ہوتی ہو کہ ماسوا کے پردے
 ماننے سے ہٹ جائیں اور شاہد مطلق کا جمال بے حجاب نظر آئے۔
 چند بروئے خود کشی جلوۂ صبح و شام را
 چہرہ کف تمام کن جلوۂ ناقصام را

بر سر کفر و دین فشاں رحمت عام خویش را
 بند نقاب بر کشا ماه تمام خویش را

اگر وہ طاقت دیدار رکھتا ہو تو یہ آرزو پوری ہو سکتی ہو مگر صرف اس حد تک کہ
 کبھی کبھی حسن مطلق کی ایک جھلک نظر آتی ہو اور اُنّا نا اُچھپ جاتی ہو۔
 نہ ایں عالم حجاب اور نہ اُن عالم نقاب اور
 اگر تاب نظر داری لگا ہے می توان کردن

انلاک سے آتے ہیں نالوں کے جواب آخر
 کرتے ہیں خطاب آخر اُٹھتے ہیں حجاب آخر

بہ دیگر اں چہ سخن گسرم ز جلوۂ دوست
 بہ یک نگاہ مشال شرادہ می گزرد

تو ز راہ دیدہ ما بہ ضمیر ما گزشتی
 مگر اُن چناں گزشتی کہ نگہ خبر نہ دارد

مگر اس سے طالب دیدار کی تسکین نہیں ہوتی بلکہ اس کا اضطراب قلب اور بڑھ جاتا ہے اور اس کشمکش سے عاجز آکر وہ چاہتا ہے کہ بحر وجود اپنی کشش کو اور بڑھا دے اور اس کے قطرہ خودی کو اپنے آغوش میں لے کر کون دائی بننے۔

فرست کشمکش مدہ ایں دل بے قرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تاب دار را

گیسوئے تاب دار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر
عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
تو ہو محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آب جو
یا مجھے ہلکار کر یا مجھے بے کنار کر

لیکن اس دیدار وصل میں یہ اندیشہ ہو کہ کہیں قطرہ دریا میں مل کر اپنی خودی کو فنا نہ کر دے اور یہ بات اقبال کو کسی طرح گوارا نہیں۔

اگر نظارہ از خود رنگی آمد حجاب اولی
نہ گیرد با من ایں سودا بہا از بس گراں خواہی

اگر یک ذرہ کم گردد ز انجمن وجود من
بہ ایں قیمت نہ می گیرم حیات جاودانی را
وہ ایسا وصل نہیں چاہتے جس میں قطرے کا انفرادی وجود مٹ جائے۔ لیکن

ان کے خیال میں یہ اندیشہ بے جا ہو۔ دیدار و معرفت الہی سے خودی کی آب و تاب کم نہیں ہوتی بلکہ اور بڑھ جاتی ہو۔

کمال زندگی ویدار ذات است	طریقش رستن از بند جہات است
چناں باز ذات حق خلوت گزینی	ترا او میسند و اورا تو بینی
منور شو ز نور "من یرانی"	مژہ برہم وزن تو خود نہ مانی
بہ خود محکم گزر اندر حضورش	مشو نا پید اندر بحسب فروش
چناں در جلوہ گاہ یار می سوز	عیان خود را نہاں اورا بر افروز

اگر قطرے کے دل میں کبھی اپنی کم مائیگی کا خطرہ گزرتا ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ دریا کے آگے اس کی ہستی معدوم محض ہو تو خود بحر حقیقت اس کی خودی کی بقا کی ضمانت کرتا ہو۔

یکے قطرہ باران ز ابرے چکید	نخل خند چو پہنائے دریا بدید
کہ "جلے کہ دریا ست من کیستم"	گر او ہست حقا کہ من نیستم
و لیکن ز دریا بر آمد خروش	ز شرم تنگ مائیگی رو پہوش
ز موج بک سیر من زادہ	ز من زادہ در من افتادہ
بیاسائے در خلوت سینہ ام	چو جوہر درخش اندر آئینہ ام
گہر شو در آغوش قلم بزی	فردزاں تر از ماہ و انجم بزی

اسی طرح قطرہ ناچیز میں جوش عشق وہ ظرف پیدا کر دیتا ہو کہ وہ دریا کو اپنے آغوش میں لینے کے لیے تار ہو جاتا ہو۔

در سینہ من دے بیاسائے از زحمت و کلفت خدای

حفظ خودی کا خیال عشق کے منافی نہیں بلکہ عین عشق ہے۔ جن کا عیار عاشق کا دل ہے اور بزمِ من کا فروغ عاشق کے دم سے ہے۔ وہ اپنی خودی کی حفاظت اپنے لیے نہیں بلکہ معشوق کی خاطر کرتا ہے۔

خدائے زندہ بے ذوق سخن نیست
 سبجی ہائے ادبے انجن نیست
 کہ برق جلوۂ او بر جگر زد
 کہ خود آں بادہ و ساغر بہ سر زد
 عیارِ حسن و خوبی از دل کیست
 مراد در طواف منزل کیست
 است از خلوت ناز کہ برخاست ؟
 بلی از پردہ ساز کہ برخاست ؟
 اگر مائیم گرداں جام ساقی است
 بہ ہوش گرمی ہنگامہ باقی است
 مراد ل سوخت بر تنہائی او
 کتم سماں بزم آرائی او
 مثال دانہ می کارم خودی را
 برائے او نگہ دارم خودی را

لیکن جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں، محدود کا حقیقی وصل نامحدود سے بھی ہو کہ اس کے اندر ہو ہو جائے۔ بندے اور خدا کا یہ وصل جو اقبال کے پیش نظر ہے، حقیقت میں وصل نہیں ہے۔ یہ ایک خاص حالت ہے جس میں سکون حاصل نہیں ہوتا بلکہ

سوز و سازِ فراق اور بڑھ جاتا ہو۔

اور دمن و من دروے ہجراں کو وصالِ این
ای عقل چہ می گوئی ای عشق چہ نرمانی

از خود را بریدن فطرت ماست
تپیدن تاریدن فطرت ماست
نہ مارا در فراق او حیارے
نہ اورا بے وصال ما قرارے
نہ او بے ما نہ ملے او چہ حال ماست
فراق ما نفاق اندر وصال است

کبھی دردِ فراق میں اقبال اپنے آپ کو یہ کہہ کر تسکین دیتے ہیں کہ سوز و گداز کا یہ
کیفیت انسان ہی کا حصہ ہو۔ خدا اس سے محروم ہو۔
سوز و گداز حالتِ است باده ز من طلب کنی
پیش تو گریاں کنم سستی این مقام را

متلع بے ہوا ہو درد و سوز آرد و مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شانِ خدا و مندی
کبھی شوخیِ تمہیل سے یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بندہ خدا کے ہجر میں بے چین ہو اسی
طرح خدا بھی بندے کے فراق میں بے قرار ہو۔
ما از خدائے گم خدہ ام او بہ جستجو ست چوں ما نیاز مند و گرفتار آرد و دست

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دروازہ اب مرا انتظار کر

بہر حال یہ جدائی انسان کے لیے مبارک ہو کیونکہ یہی اس کی خودی کی وجہ حیات ہے۔
جدائی عشق را آئینہ دار است جدائی عاشقان را سازگار است
اگر مازندہ ایم از درد مندی است اگر پایندہ ایم از درد مندی است

عالم سوز و ساز میں وصل سے بلوہ کے ہو فراق
وصل میں مرگ آرزو، ہجر میں لذت طلب

گری آرزو فراق لذت ہائے دہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبد فراق

یہ ہو ایک مختصر سا خاکہ اس نظریہ حیات کا جو اقبال نے ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔ یہ فلسفی شاعر دنیا میں ایک ایسا دل لے کر آیا جو سوز حیات اور درد کائنات سے لبریز تھا اور ایک ایسا دماغ جو زندگی کے اسرار و محارف کا محرم تھا۔ اس نے دنیا کو ایسی حالت میں پایا کہ مشرق خصوصاً اسلامی مشرق جو اب تک خواب غفلت میں مدہوش تھا، کسما کر کوٹ بدلنا چاہتا ہو مگر غلامی کا بوس جو اس کے دل و دماغ پر مسلط ہو اُسے ہلنے نہیں دیتا۔ مغرب جس نے اپنی بیدار مغزی سے رعب مکون پر اپنا سکہ بٹھالیا ہو، طبع و سنوت کے نشے میں چور، انقلاب کی ان قوتوں سے جو خود اس کے اندر سے ابھر رہی ہیں، ٹکرایا چاہتا ہو۔ اس کا دل کڑھا ایشیا کی بے بسی اور بے بسی

پھر جو قید مذلت میں گرفتار ہو اور کچھ نہیں کرتا اور یورپ کی ناعاقبت اندیشی پر جو
 قعر ہلاکت میں گرے والا ہو اور کچھ نہیں دیکھتا۔ اس نے ایک کی بے علی اور دوسرے
 کی بے بصری کے اسباب پر غور کیا اور اس کی حقیقت بین نظر علمی چیزوں سے گزرتی
 ہوئی ان کے تصورات حیات پر جا کر پڑی جن پر ان دونوں تہذیبوں کی بنیادیں قائم
 ہیں۔ اس نے دیکھا کہ ایشیائے قوائے ذہنی کو مآؤن اور اس کے دستِ عمل کو خوں کرنے
 والا نفی خودی اور نفی کائنات کا فلسفہ ہو۔ اب رہا یورپ تو اس میں شک نہیں کہ اس
 نے اثبات خودی کی اہمیت کو سمجھ کر میدانِ عمل میں قدم بڑھایا اور فرد و جماعت کے
 ربط سے اپنی زندگی کو مستوار بنایا لیکن چونکہ اس ربط کی بنیاد کسی عالمگیر روحانی عقیدے
 پر نہیں بلکہ نسل و وطن کے تنگ مادی نظریے پر تھی، اس لیے بہت جلد اس کے اندر
 افتخار کی قوتیں نمودار ہو گئیں۔ صحیح نصب العین اقبال کے نزدیک اسلام ہو جس نے
 ایشیائی روحانیت اور یورپ کی عملیت کو سمو کر دنیا کو دینِ فطرت کی راہ دکھائی مگر گردشِ
 زمانہ سے اسلام کے پیرو بھی وحدتِ وجود کے عقیدے کی بدولت جو نفی خودی اور نفی
 کائنات کی تعلیم دیتا ہو، اسی غفلت و حمود کا نشانہ ہو گئے جو ایشیائی اور قوموں پر طاری تھا۔
 اس کی سنرا انھیں یہ ملی کہ یورپ کی ذہنی اور سیاسی غلامی کی ذنجیروں میں گرفتار ہو کر ذات
 کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان حقائق کو سمجھنے اور سمجھانے کے بعد اقبال اپنے جہاں بخش ادا
 جہلِ فزانہ امید سے ملتِ اسلامی کو غفلت سے جگاتا ہوتا کہ وہ اس خدمت کو جو
 خدائے اس کے سپرد کی ہو، بخود اکرے اور دنیا کو اس روحانی اور مادی ہلاکت سے جو آج
 چاروں طرف منڈلا رہی ہو، نجات دے۔ اقبال کی نظر مشرق و مغرب میں ایک ذرہ بہت
 سیاسی اور اقتصادی انقلاب کے آثار دیکھتی ہو اور اسے صحیح راہ پر لگانے کے لیے وہ
 پہلے مسلمانوں کے اور پھر کل اقوامِ عالم کے قلوب میں ایک روحانی انقلاب پیدا کرنا چاہتا ہو۔
 وہ وہیل سے اٹھ گیا مگر اس کا پیامِ نفاے عالم میں گونج رہا ہو اور گونجتا رہے گا۔

رومی، نطشے اور اقبال

از

(ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ)

اکثر بڑے شعرا اور مفکرین کے کلام کا اگر عقلی تجزیہ کیا جائے تو کسی ایک کے کلام میں ایک یا دو سے زیادہ اساسی تصورات نہیں ملتے۔ ہر بڑے آدمی کی خواہ وہ مفکر ہو یا مصلح، زندگی کے متعلق ایک نظر ہوتی ہے۔ اس کی ہزاروں باتیں ایک یا دو تصورات سے مشق ہوتی ہیں۔ کوئی ایک تصور عام طور پر اس کا تصور حیات ہوتا ہے، افکار کی فلک بوس تصویر کسی ایک چٹان پر قائم ہوتی ہے۔ اس کے شجر حکمت کے پھول اور پھل برگ و شاخار اپنی گونا گونی اور بولقونی کے باوجود ایک جڑ سے نکلے ہیں۔ سمجھنے کے لیے جب تک وہ اصل ہاتھ نہ آئے کسی بڑے مفکر کا کلام اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا بعض اوقات ایک بڑی تصنیف یا ایک بڑا فلسفہ ایک قفل اسجد ہوتا ہے۔ جب تک ان حروف کا علم نہ ہو جو اس کے لیے بطور کلید ہیں وہ قفل نہیں کھل سکتا۔ یہ کیفیت فقط ان مفکرین کی ہے جن کے خیال میں سنجیدگی اور توافق داخلی پایا جاتا ہے اور زندگی کے متعلق کسی تصور نے ان کی شخصیت پر مکمل قبضہ کر لیا ہے۔ ایسے اشخاص کے تمام افکار بلکہ تمام اعمال ایک رنگ میں رنگے جاتے ہیں۔ میر انیس نے خاغانہ تعلی میں اپنے متعلق کہا ہے۔ ۴

اک رنگ کا مضمون ہو تو سو ڈھنگ سے باندھوں

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر بڑے مفکر اور شاعر کے متعلق یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک رنگ کا مضمون سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ اکثر مذہبی کتابوں کا بھی یہی حال ہے۔ کسی ایک مذہب کی تمام تعلیم کا تجزیہ کیجئے تو تہ میں ایک نظر یہ حیات نکلتا ہے جو بعض اوقات دو حروف یا

دو جملوں میں پورا بیان ہو جاتا ہے

اب دیکھنا یہ ہو کہ حضرت اقبال کے ہاں بھی کوئی اس قسم کا اساسی تصور موجود ہو جو اس کے تمام کلام کے لیے بطور کلید کام آ سکے۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں کوئی شاعر تنوع افکار اور ثروت و تصورات میں اقبال کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ فلسفہ جدید اور فلسفہ قدیم تصوف اسلامی اور غیر اسلامی کے تمام انواع، مذاہب عالم کے گونا گوں تصورات، معاشرتی، سیاسی اور اخلاقی مسائل، فکر اور عمل کے تمام قدیم اور جدید تحریکات، ان تمام چیزوں کو اقبال نے اپنی شاعری کے خم میں غوطہ دے کر لٹاؤں کے سامنے پیش کیا ہے۔ شاعروں اور دیگر فن کاروں اور حسن کاروں کے متعلق ایک عام خیال ہو کہ ان کو کسی ایک نظریے کا پابند نہیں ہونا چاہیے۔ اگر شاعر کے لیے کوئی نظریہ زندہ بن جائے تو اس کی پرواز فقط طائر نفس کی پرواز رہ جائے گی۔ اگر اس نے کسی ایک خیال کا پرچار شروع کر دیا تو وہ شاعر نہیں رہے گا بلکہ داخل ہو جائے گا، اس کا فن تبلیغ کا رنگ اختیار کر لے گا۔ اسی وجہ سے عام طور پر نقادان سخن کسی شاعر کے کلام سے کوئی ایک تعلیم، کوئی ایک نظریہ حیات یا کوئی ایک پیغام تلاش کرنا اصولاً غلط سمجھتے ہیں۔ قرآن کریم میں بھی شاعر کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے وہ اسی خیال کے ماتحت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخالف لوگ کبھی مجنوں کہتے تھے اور کبھی شاعر، قرآن کریم میں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے۔ نبی کو مجنوں کہنا اس لیے غلط ہے کہ مجنوں کے اقوال و اعمال بے ربط ہوتے ہیں اور نبی کے اقوال و اعمال میں داخلی اور خارجی موافقت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں نے قرآن نبی کو شاعر کہنا اس لیے غلط ہے کہ شاعر کی عام کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے اس پر لازماً عمل نہیں کرتا اور اس کے کہنے کا یہ حال ہے کہ وہ ہر چیز کے متعلق مختلف حالات میں مختلف قسم کی باتیں کہتا ہے، اس کے تاثرات میں یک رنگی نہیں ہوتی۔ موسم بہار میں خوش ہوتا ہے تو اس کا بیان اس رنگ سے کرتا ہے کہ تمام زندگی بہار ہی بہار ہے، عیش ہی عیش ہے، مسرت ہی مسرت ہے، کائنات کا ذذہ ذذہ مست ہے۔ وہ اپنی طبیعت

کارفتنی اور گردِ فتنی رنگ تمام چیزوں پر چڑھا دیتا ہو۔ اسی طرح جب غزاں کا ذکر کرتا ہو تو تمام کائنات کو افسردہ بنا دیتا ہو۔ کہتا ہو کہ ہر چیز فنا کی گرفت میں ہو۔ زندگی ایک ماتمِ فنا ہو اور اس کی اصلیت غمِ جانگداز کے سوا کچھ نہیں۔ زندگی کی دادیاں لاتنا ہی ہیں۔ اور شاعر تصورات و تاثرات میں ہرزہ گرد ہو اس کا کوئی ایک مقام اور مسکن نہیں، فی کلِ دادیہ میون اس لیے شاعر براہِ راست رہنمائی کا کام نہیں کر سکتا۔ جو گردہ شاعر کو مردِ عمل سمجھ کر زندگی میں اس کی پیروی کرے گا وہ یقیناً گمراہ ہو جائے گا، اس لیے کہ شاعر کی اگر کوئی معین سمت فکر نہیں تو ظاہر ہو کہ اس کی کوئی معین سمت عمل بھی نہیں ہو سکتی۔ اقبال کے بعض معاصر شاعر جو اپنے فن میں کمال رکھتے ہیں اقبال کو صحیح معنوں میں شاعر نہیں سمجھتے تھے۔ اُن کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے شاعری سے تعلیم و تبلیغ اور پیغامِ رسانی کا کام لینا شروع کر دیا ہے جس سے اس کی شاعرانہ حیثیت کو نقصان پہنچا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنی آزادی اور بے عنانی کو روحِ شعریت کی اصلیت سمجھتے ہیں۔ ان نقادوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اقبال نے خود بھی کہنا شروع کر دیا تھا کہ میں شاعر نہیں ہوں اور جو شخص اب درنگِ شاعری کا مجھ سے تقاضا کرتا ہو وہ میرے مقصد کو نہیں سمجھتا۔ طربِ آفرینی اور سکونِ آفرینی اور تخیل میں رنگ بھرنا میرے فن کا مقصود نہیں۔

اگر شاعری نقطہ بے عنانی تخیل اور تصورات کی ہرزہ گردی کا نام ہو تو ظاہر ہو کہ بعض اکابرِ شعر کی نسبت یہ کہنا بڑے گالک وہ اہل معنوں میں شاعر نہیں تھے لیکن اہل حقیقت وہ ہو جسے خود ایک شاعر نے ایسے شعر کی نسبت بیان کیا ہے کہ۔

مشو منکر کہ در اشعار این قوم

درائے شاعری چیزے دگر بہت

خود قرآنِ کریم نے عام شعر کا ایسا صحیح نقشہ کھینچنے کے بعد ان شاعروں کو متنبی کر دیا ہے جس میں ایمان اور عمل صالح بھی شعریت کے دوش بدوش پایا جائے۔ ایمان اور ذوقِ عمل ایک شاعر

کو بھی بے راہ روی سے بچا سکتا ہو۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہو کہ خاص حقائق حیات پر اقبال کا ایمان نہایت قوی ہو۔ اقبال بھی مختلف وادیوں میں گھوم سکتا ہو اور دنیا گوشتا گھومتا بھی ہو، لیکن ایک صراط مستقیم ہو جس پر وہ ہمیشہ ہر پھر کر واپس آجاتا ہو۔ مولانا روم کی شنوی اور اقبال کی شاعری میں یہ بات پائی جاتی ہو کہ دونوں گمگشت کے لیے اکثر ادھر ادھر نکل جاتے ہیں لیکن ہر طرف سے اپنے اصل رستے کی طرف راہ نکال لیتے ہیں۔ اسی قسم کی شاعری ہو جس کو پیغمبری کا جبر قرار دیا گیا ہو اور اسی قسم کا شاعر ہو جو تلید الرحمن ہوتا ہو۔ مولانا روم کی نسبت یہ کہا گیا کہ بہ ۶ 'نیت پیغمبر ولے دارد کتاب' اور اقبال کی نسبت بھی گرامی کا یہ مصرع مشہور ہو۔ 'پیغمبری کرد و پیمر نتواں گفت'

جو شخص اقبال کی شاعری سے آشنا ہو اس پر یہ امر بے آسانی واضح ہو جاتا ہو کہ تنوع افکار اور بولقلمی تصورات کے باوجود بعض میلانات اقبال کی شاعری میں نمایاں ہیں۔ خودی اقبال کا خاص مضمون ہو۔ یہ لفظ اسلامیات میں ایک بدنام لفظ تھا۔ اقبال نے اپنے اعجاز بیان سے اس کو نیک نام کر دیا۔ خودی کے مفہوم کو گہرا اور وسیع اور بلند کر کے اقبال نے اس کی تعریف اور تفسیر کو بالکل بدل دیا۔ صدیوں کے رائج شدہ تصورات کی قلب مابیت معمولی انسانوں کا کام نہیں ہو۔ اسی طرح اقبال نے مومن کا مفہوم، تقدیر کا مفہوم، خدا کا مفہوم، انسان کا مفہوم، اسلام کا مفہوم قرون کے قائم شدہ روایتی مفہوم سے الگ کر دیا ہو۔ مناسبت طبعی اور یکسانی نظریہ حیات کی وجہ سے اپنے پیشروں میں سے اقبال دو مفکروں سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوا۔ مشرق قدیم میں سے عارف رومی کو اپنا مرشد بنایا اور مغرب جدید میں سے 'نٹشے' کا فلسفہ خودی اور تصور انسان بہت پسند آیا، سرسری نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اقبال نے اپنی شاعری کے بہترین حصوں میں یا رومی کی ترجمانی کی ہو یا نٹشے کی سلی نظر سے دیکھنے والے بعض نقادوں نے اقبال کو ان دو مفکروں کی محض آواز باز گشت قرار دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رومی کا ایمان اور نٹشے کا کفر اقبال کو ایک

ہی تصویر کے دور رخ معلوم ہوتے ہیں۔

کفر و دین امت در بہت پویاں وحسدہ لاشربیک لہ گویاں

اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اقبال نے ان دونوں سے فیض حاصل کیا ہے مولانا دم کی مثنوی اور ان کا دیوان ایک قلم زخا ہے۔ مولانا کے افکار کی گونا گونی میں رشتہ وحدت کو ڈھونڈنا دشوار ہو جاتا ہے لیکن ان کے تصرف میں بعض امتیادی خصوصیات ہیں جن پر اقبال کی نظر پڑی۔ اس بات کی تحقیق کے لیے کہ اقبال نے رومی سے کیا سیکھا اور وہ کہاں تک اپنے مرشد کا رہیں منت ہو، پہلے اس امر کی ضرورت ہو کہ مختصراً یہ معین کیا جائے کہ جلال الدین رومی کا تصوف اور اس کا پس منظر کیا ہے۔ اس کے بعد اس کا اندازہ ہو سکے گا کہ اقبال کہاں تک مرشد رومی کا مقلد ہو، کہاں تک اس عارف کے دوش بدوش چلا ہو اور آیا کچھ ایسے نظریے بھی اقبال میں ملتے ہیں جہاں وہ حالات حاضرہ کے تقاضے سے مرشد سے کچھ آگے نکل گیا ہے۔ بعد میں ہم یہ طریقہ لطیفے اور اقبال کے مقابلے میں بھی استعمال کر سکیں گے۔

جس چیز کو تصوف کہتے ہیں وہ کم و بیش ماضی انداز میں

رومی کا تصوف

تمام بڑے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ زندگی کے تمام اساسی حقائق کی طرح اس کی تعریف و تحدید بھی نہایت مشکل ہے۔ فقط اسلامی تصوف میں سینکڑوں مختلف تعریفیں اس کی ملتی ہیں اور بعض تعریفیں باہم اس قدر مخالف معلوم ہوتی ہیں کہ ان میں سے کسی قدر شرک کو اخذ کرنا نہ صرف دشوار بلکہ ناممکن سا کام معلوم ہوتا ہے تاہم تصوف کی اکثر شکلوں میں مفصل ذیل عناصر ملتے ہیں:-

(۱) اصل حقیقت ایک ہے۔

(۲) تمام مظاہر اسی ایک حقیقت کے شئون ہیں اور ہر مظہر اسی ایک حقیقت کی

طرف اشارہ ہے۔

(۳) جس طرح تمام وجود اسی ایک حقیقت سے سرزد ہوتے ہیں اسی طرح ہر شے اسی ایک اصل کی طرف عود کرنے کی طرف مائل ہو

(۴) اس اصل حقیقت کا وجدان ایک حد تک عقل سے بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ عقل جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو۔

(۵) اصل علم استدلال سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ عقل کے مقابلے میں تاثر اس کی طرف زیادہ رہنمائی کرتا ہے۔

(۶) زندگی کا مقصد یہ ہے کہ روحانی تاثر کے ذریعے اس اصل کا وجدان حاصل کیا جائے تاکہ زندگی پھر اپنی اصل سے ہم وجود ہو جائے۔

(۷) اس تاثر کا نام عشق ہے۔ حقیقت کا علم بھی اس عشق کے اندر مضمر ہے۔

(۸) یہی عشق تمام مذہب اور تمام اخلاق عالیہ کا سرچشمہ ہے۔ اس کے بغیر مذہب اور اخلاق ایک خارجی اور اعتباری حیثیت رکھتے ہیں عقل بھی اس عشق کے بغیر ایک حلقہ بیرون در ہے۔

تصوف کے یہ اساسی حقائق بہت قدیم ہیں۔ یونانی فلسفے میں افلاطون نے ان کو وضاحت سے بیان کیا اور اس کے بعد فلاطینوس اسکندر رومی نے ان پر تصوف کی ایک فلک بوس تعمیر کھڑی کر دی۔ اسلامی اور عیسوی تصوف میں افلاطون اور فلاطینوس کے تصورات اور تجملات خالص اسلامی اور عیسوی تعلیمات میں ایسے گھل مل گئے ہیں کہ اب ان کو علیحدہ کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔ اسلامی دنیا میں یہ تصورات پہلے فلسفے کے ساتھ پیٹے ہوئے آئے۔ اس کے بعد صوفیان وجدان نے اپنے عقلی اظہار کے لیے ان کو استعمال کیا۔ بدھت کے نظریہ نروان اور ویدانت کے نظریہ وحدت الوجود میں بھی ان سے مماثل عناصر ملتے ہیں اس لیے بعض مستشرقین نے یہ قیاس بھی قائم کیا کہ تصوف اسلام میں اسی سمت سے داخل ہوا۔ لیکن تاریخی حیثیت سے اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا۔

جلال الدین رومی کے زمانے تک یہ تصورات تمام اسلامی دنیا میں پھیل چکے تھے فلسفے اور شاعری کے علاوہ دینیات کے حرم میں بھی ان کو داخل ہونے کی اجازت مل چکی تھی۔ الہیات اور مابعد الطبیعیات کے تمام اساسی سائل زیر بحث آچکے تھے۔ عارف رومی کی مثنوی پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ انکار کی عظیم الشان ثروت اس کے پیش نظر ہے۔ وہ نہ فقیہ ہے نہ فلسفی نہ شاعر، لیکن حقائق اصلہ کی نسبت ایک گہرا وجدان رکھتا ہے جو کسی قسم کی تقلید کا رہن منت نہیں۔ اپنے تاثرات اور افکار کو پیش کرتے ہوئے استدلالی تضاد اور منطقی تناقض کی پروا نہیں کرتا۔ اس کی یہ غرض نہ تھی کہ فلسفے یا دینیات کا کوئی نظام قائم کرے۔ نثر کے بجائے نظم کو نظار خیال کا ذریعہ بنانا بھی تسلسل استدلال کو منافع تھا۔

تاریخ فکر میں بارہا ایسا ہوا ہے کہ کوئی بڑا صاحب نظر مفکر اپنے زمانے تک پیدا شدہ تمام نظریات حیات کے مختلف رنگوں کے رشتے لے کر ان کا تار و پود بناتا ہے اور اشداد کو ایک نئی وحدت میں پرو دیتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے میں جو وسعت اور گہرائی پائی جاتی ہے اس کا بھی یہی راز ہے کہ اس سے پہلے جو نظریے ثبات اور تغیر و جود اور وحدت، معقول اور محسوس کی بابت پیدا ہو چکے تھے اس نے ان سب میں سے اہم عناصر کو لے کر انھیں ایک جدید نظریہ حیات میں ترکیب دیا۔ ایسا مفکر اگر بلند پایہ شخص ہے تو وہ محض انتخاب پسند نہیں ہوتا وہ مختلف افکار کے ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک ان مل بے جوڑ خرقہ درویش نہیں بناتا، نہ ہی اس کا دماغ درویش کا کچھول ہوتا ہے جس میں رنگ رنگ کے ٹکڑے جمع ہوں۔ ایک بڑے مفکر کا کام تخلیقی ہوتا ہے وہ اپنے سے پیشتر کے متضاد نظریات کو خام پیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک نئی تصویر ہوتی ہے جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا ہوتا ہے۔ ایک نئی تعمیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے جس کے لیے وہ سنگ و خشت پہلے کھنڈات میں سے ہیا کرتا ہے۔ ایمرسن کا ایک قول مشہور ہے کہ تناقض ادنیٰ نفوس کے لیے ہوتا ہوتا ہے اور استدلالی تناقض سے ڈر کر وہ زندگی کے

بعض اہم پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کسی بڑے مفکر نے کبھی استدلالی تناقض سے خوف نہیں کھایا۔ مذہب کی گہری سے گہری تعلیم تناقضات ہی میں بیان ہوتی ہو۔ ابعد الطبیعیات کے انتہائی مسائل اکثر فطری تناقض میں الجھ جاتے ہیں لیکن کوئی اعلیٰ درجے کا فلسفی اس سے گھبراتا نہیں۔ خود جدید طبیعیات مادے کی جس اساس پر پہنچ سکی ہو اس کی تعریف و تحدید میں تناقض پایا جاتا ہو کہ وہ محض جوہر بھی ہو اور محض قوت بھی۔ انتہائی ذرہ محض ایک ذرہ بھی ہو اور محض ایک لہر بھی۔

جلال الدین رومی کے سامنے ایک طرف خالص اسلامیات کی ایک عظیم الشان تعبیر ہو جس کی ذمہ داری ایک خاص نظریہ حیات و کائنات اور اس سے سرزد ہونے والا ایک خاص نظریہ عمل ہو۔ دوسری طرف یونانی فلسفے کی وہ ثروت افکار ہو جو بہترین دلوں اور دماغوں کی پیداوار ہو۔ ایک طرف حکمت ایمان و قرآن ہو اور دوسری طرف حکمت عقلی۔ ایک طرف حکمت استدلالی ہو تو دوسری طرف حکمت نبوی۔ اس کے علاوہ صوفیانہ وجدانات ہیں جو ایک خاص نظریہ حیات کا سرچشمہ ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کو عارف رومی کلیہً ترک کر سکتے۔ وہ جس پہلو میں جتنی صداقت سمجھتا ہو اس کو فراخ دلی سے پیش کرتا ہو اور اس بات کی قطعی پروا نہیں کرتا کہ اس سے کون سا گروہ ناراض ہو جائے گا نہ وہ اس امر سے گھبراتا ہو کہ منطقی طور پر کوئی ایک عقیدہ دوسرے عقیدے سے اچھی طرح منسلک نہیں ہوتا۔ زندگی کے واضح اور ناقابل تردید پہلوؤں کو ہٹا کر وہ فکری توافق پیدا کرنے کا قائل نہیں۔ دیانت فکر کا حقیقت میں یہی رویہ ہونا چاہیے۔ جن مذہبوں اور جن فلسفوں نے دنیا کی کاپی لٹ دی اور نفوس و آفاق میں نئی کائناتوں کا انکشاف کیا ان تمام میں ایسے اہم عناصر ملتے ہیں جن کو عقل استدلالی آج تک غیر متضاد طور پر متحد نہیں کر سکی۔

عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہو۔ دونوں اعلیٰ درجے

کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرتجح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی نفی کے بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری اہل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسئلہ تخیل سے الگ ہے۔ دونوں کا خیال ہر تقدیر میں جزئی طور پر احوال افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے معین اور مقرر نہیں بلکہ تقدیر آئین حیات کا نام ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات اوقیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں۔ قوت آرزو اور جدوجہد صلح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی معراج کا ایک نصب العین تخیل سمجھتے ہیں۔ دونوں جدوجہد کو زندگی اور خوشحالی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں بقا مشروط ہو سہی بقا پر۔ دونوں اپنے سے پیشتر پیدا کردہ افکار سے کماحقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدت فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس اذلی اور طبیعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں۔ کمال عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے لیکن آزادی حقیقت یہ ہے کہ عارف رومی کا صحیح خلیفہ چھ سو برس کے بعد پیدا ہوا۔ جب تک دنیا میں شنوی معنوی پڑھنے والے اور اس سے روحوں میں سوز و گداز پیدا کرنے والے باقی رہیں گے تب تک اقبال کا کلام بھی اس کے ساتھ پڑھا جائے گا اور روحانی لذت اور زندگی پیدا کرتا رہے گا۔

اب ہم رومی اور اقبال دونوں کے بعض اساسی تصورات کہلے کر اقتباسات کے فیصیح ان کا مقابلہ کریں گے تاکہ مذکورہ صدر وعدہ پایہ نبوت کو پہنچ سکے۔ ان دونوں کے ہاں ایک مرکزی تصور عشق کا تصور ہے، ہم اس سے شروع کرتے ہیں۔

عشق | شغوی معنوی اور مولانا کے دیوان ”دیوان شمس تبریز“ میں عشق کی کیفیت پر اس قدر بلیغ نثر اور مرقص اشعار ملتے ہیں کہ دنیا کا کوئی اور شاعر عارف و عوامی کے اس جذبے میں اس کا مقابل یا حریف نہیں ہو سکتا۔ وہ عشق کو تمام کائنات کی روح رواں، اس کا مبداء اور منہی سمجھتا ہے۔ عشق وہ جذبہ ہے جس کی بدولت ہر چیز اپنی اصل کی طرف مود کرنے کے لیے بے تاب ہے۔ عشق ہی نغمہ ہے اور عشق ہی نغمہ ہے۔ آتش عشق سے ہر روح میں سوز و گداز ہے۔ عشق ہی میں زندگی کا راز ہے۔ عشق ہی سوز ہے اور عشق ہی ساز ہے۔ عشق ہی ذوق نظر ہے عشق ہی کائنات کا پردہ در پردہ۔ عشق میں تضاد کیلینیں ایک وحدت میں ختم ہو جاتی ہیں۔ وہ زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ وہ فقر بھی اور سلطانی بھی۔ وجود و عدم کا زیر و بم عشق سے ہے۔ ستاروں کی گردش اسی جذبے سے ہے۔ ذروں کا استرلاج اسی کی بدولت ہے۔ زندگی کے اندر یہی ذوق وصال اور یہی ذوق ارتقا ہے۔ ادنیٰ اعلیٰ کی طرف عروج عشق ہی کا کرشمہ ہے ہر قسم کی پستیوں اور کمزوریوں کے خس و خاشاک اس سے سوخت ہو جاتے ہیں۔ عشق ہی اخلاق فاضلہ کا سرچشمہ ہے۔ عشق ہر جان کی غذا اور ہر مرض کی دوا ہے۔ نخوت و ناموس کی تمام بیماریاں اس سے دور ہو جاتی ہیں۔ عشق ہی افلاطون ہے اور عشق ہی جالینوس ہے۔ اسرار و رموز کے لیے عشق اصطلاح ہے۔ مادی دنیا میں عشق حرکت کا باعث ہے جنبش خاک اور حرکت افلاک اسی سے ہے۔ نباتات میں یہ نشو و نما ہے اور حیوانات میں نقل مکانی۔ انسان کے اندر مادی، نہاتاتی اور حیوانی عشق بھی پایا جاتا ہے۔ عشق کسی چیز کا بھی ہو وہ عشق ازلی کی ایک لہر ہے اور ترقی کر کے اپنی اصل تک پہنچ سکتا ہے۔ خوردن گندم سے جوف پیدا ہوتا ہے وہ بھی عشق ہی کی ایک ادنیٰ صورت ہے۔ عالم رنگ و بو کا عشق بھی اصلی عشق کی ایک جھلک ہے لیکن انسان کو چاہیے کہ عشق کے ادنیٰ مظاہر سے اعلیٰ مظاہر کی طرف بڑھتا جائے۔ کسی ایک مظہر پر اٹک جانا نفی حیات ہے۔

اقبال کی بہترین نظموں میں عشق اور عقل کا تقابل پایا جاتا ہے۔ اقبال جوش، قوس

وجدان جبلت و جذبہ اور تخلیق کا شاعر ہے۔ ان تمام چیزوں کے لیے اس کے پاس ایک ہی لفظ ہے عشق عشق اور عقل کا یہ تقابل تاریخ فکر میں بہت قدیم ہے۔ نطشے کا خیال ہے کہ یونانی تہذیب میں جب صبح زندگی موجود تھی تو یونانیوں میں Dionysims کی پوجا ہوتی تھی جو جذبہ حیات اور جذبہ تخلیق کا دیوتا تھا۔ پر جوش رقص و سرود کے ذریعے لوگ اس دیوتا سے ہم آغوش ہوتے تھے۔ اعلیٰ درجے کا یونانی المیہ (ڈرامہ) اس جذبہ حیات کی پیداوار تھی۔ یہ جذبہ بہ نسبت مصوری اور رنگ تراشی کے موسیقی میں زیادہ پایا جاتا ہے۔ عقل اس جذبہ سے بہت بعید ہے اور فن لطیف اس سے بہت قریب ہے بشرطیکہ فن لطیف عقلیت کا شکار نہ ہو جائے۔ فنون لطیفہ پر سب سے زیادہ موسیقی اصل حیات کی آئینہ دار ہے۔ موسیقی کنہ حیات کا رمزی اظہار ہے۔ مسلمان صوفیا میں بھی جو جذبہ عشق کے دلدادہ تھے، موسیقی کی نسبت اس قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ صوفیاء کے ایک طبقے نے اس غرض سے موسیقی کو عبادت میں داخل کر لیا۔ رقص آدہ موسیقی جلال الدین رومی کے مریدوں کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ صوفیاء کے دوسرے سلسلوں میں بھی جذبہ آفریں موسیقی روحوں کو گرامانے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ نطشے اور نشوین ہار نے موسیقی کی نسبت جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ مثنوی مولانا روم میں کئی صدیاں پہلے بڑی خوبصورتی اور گہرائی کے ساتھ بیان ہو چکے تھے حقیقت حیات میں غوطہ زنی کے ساتھ موسیقی کا کیا تعلق ہے، ان اشعار سے بہتر غالباً اس کا کہیں اظہار نہیں ہو اچن سے مثنوی کی ابتدا ہوتی ہے۔ مولانا روم نے نے کو حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال کر کے اپنا تمام نظریہ حیات شروع ہی میں بیان کر دیا ہے۔ ان اشعار میں موسیقی اور تصوف دونوں کا فلسفہ یکجا بیان ہو گیا ہے۔ ذہنی دلگدازی اس لیے ہو کہ روح کو اپنی حقیقت اور اپنا وطن یاد آجاتا ہے۔ تمام راز حقیقت اس ذہن کے اندر ہے، جس طرح جان تن کے اندر ہے۔ جوشِ عشق ذہن کے اندر اس طرح ہے جس طرح شراب میں نشہ۔ ہر فراق زدہ کو اس لیے موسیقی بہت مل سوز معلوم ہوتی ہے۔ اور کوئی راگ جتنا درد انگیز ہو اتنا ہی شہیں ہوتا ہے۔ زندگی کی اساس میں جو منطقی

نضاد پایا جاتا ہو وہ پوری طرح موسیقی میں ملتا ہو۔ اسی لیے اس کے اندر درد اور طرب عیسیٰ دوست نضاد کیفیتیں ہم آغوش ہیں۔ یہ زہر بھی ہو اور تریاق بھی۔ بانسری کے دودھن ہیں۔ ایک حقیقت نے نواز کے ساتھ لگا ہوا ہو اور دوسرا حقیقت ظاہر کی سمت میں نالہ انگن ہو۔ اس انداز کے سماع راست سے روح میں گداز پیدا کرنا ہر شخص کا کام نہیں۔ اس کے اندر ایسے رموز حیات کا انکشاف ہوتا ہو کہ اگر ان کو فاش طور پر بیان کر دیا جائے تو علم اور عمل کے تمام نظام درہم برہم ہو جائیں۔

سیر پہاں است اندر زیر و بم فاش گر گویم جہاں برہم زخم
رباب کی بہت لکھتے ہیں:-

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست

از کجای آید ایں آواز دوست

نطشے اس تمام جذبہ باطن کو فن لطیف کا سرچشمہ قرار دیتا ہو۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عقلیت کے دیوتاؤں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہو کہ اعلیٰ درجے کی شاعری محض عقل سے نہیں بلکہ ایک قسم کے جنوں سے پیدا ہوتی ہو جس شاعر میں اس جنون کی کمی ہو وہ زبان کی خوبیوں اور صنعتوں پر قادر ہونے کے باوجود محض زبان اور علم کی بنا پر ایسے اشعار نہیں کہ سکتا جو دل کی گہرائیوں میں اتر جائیں۔ معرفتی جنون کا یہ نظریہ رومی، نطشے اور اقبال تینوں میں پایا جاتا ہو۔ نطشے کو سقراط اور افلاطون سے یہ شکایت ہو کہ انھوں نے عقلیت کو جو ایک ثانوی چیز ہو، اصلی قرار دیا اور جذبہ حیات کو جو ایک اصلی چیز ہو اور تمام تخلیق کا سرچشمہ ہو، غیر اصلی سمجھا اور ایک ایسی تہذیب اور ایسے فلسفے کی بنا ڈالی جو خشک استدلال کے تار و پود سے بنایا جائے۔ افلاطون نے باوجودیکہ وہ خود شاعر مزاج فلسفی ہو، اپنی مجوزہ جمہوریت میں سے شاعروں کو نکال دینا چاہا۔ لیکن موسیقی کا وہ محض اس لیے قائل تھا کہ اس سے عقلی توازن اور ہم آہنگی میں مدد ملے گی۔ افلاطون کا تصور موسیقی کی نسبت

رومی اور نطشے کے وجدانی اور تاثراتی تصور سے الگ ہے۔ وہ مانتھا لوجی، دیومالا یا اسباب فطرت کے متعلق تخیلی افانوں کو خلات عقل ہونے کی وجہ سے بے کار سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ فقط بچوں اور عوام کی تعلیم میں دروغ مصلحت آمیز کے طور پر ان سے کام لے سکتے ہیں۔ اس سے زیادہ ان چیزوں کی کوئی حیثیت نہیں۔ زمانہ حال میں پہلے نطشے نے اور اس کے بعد اقبال نے سقراطی افلاطونی نظریہ بحیات پر حملہ کیا ہے۔ یہ دونوں بجائے اہل لوگوں کے ڈائیٹوس کے بجاری ہیں۔ اقبال نے جو اسرار خودی میں افلاطون کو گوسفند قرار دیا ہے۔

رایت اول فلاطون حکیم گوسفند از گوسفندان قدیم
اس تلخ تنقید کا ماخذ نطشے ہی کا وہ زبردست وار ہے جو اس نے افلاطون کی عقلیت پر کیا ہے۔ نطشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیت استدلالی اور عقلی کیفیتوں سے بہت افضل ہے۔ اس نقطہ نظر کے ماتحت اقبال نے سینکڑوں اشعار لکھے ہیں جس طرح نطشے اور رومی موسیقی کو استدلال پر ترجیح دیتے ہیں اسی طرح اقبال شعر کو فلسفے کے مقابلے میں زیادہ حقیقت رس خیال کرتا ہے۔ دین کا سرچشمہ بھی شعر اور موسیقی کے سرچشمے کی طرح جذبہ حیات یا جذبہ عشق ہی ہے۔ محض سائنس کی تعلیم یا خالص عقلی تعلیم کو نطشے ایک بے مغز پوست خیال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں علوم کی تعلیم دینے والوں نے اس کو ایسا بے جان کر دیا ہے کہ کسی روح میں اس سے کوئی گرمی پیدا نہیں ہوتی۔ محض معلومات کے اضافے سے کوئی جذبہ تخلیق پیدا نہیں ہوتا۔ حقیقی تخلیق میں ہوگی جہاں بجائے عقل کے جبلت اور وجدان کے تار مرتض ہوئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اب تاریخ جیسا مضمون بھی اس طرح پڑھایا جاتا ہے کہ زندگی کے متعلق کوئی جوش اس میں پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی بلند مقاصد کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کی وجہ وہ یہی بیان کرتا ہے کہ عقل خنک کے بجاری ابھی تک سقراط اور افلاطون کے جادو سے باہر نہیں آ سکے۔ اسی طرح شاعری کے بہت سے معلم اور نقاد شعری روح سے قطعاً نا آشنا ہوتے ہیں اور اعلیٰ درجے کی

نظم کو صرف دستخود عروض اور لانیات کی بے معنی بحثوں میں الجھا کر شعرِ نبی قرار دیتے ہیں اسی طرح مذہبی صحیفوں کو ان کی ماتحتالوجی سے معرا کر کے خالص استدلالی اور خشک منطق سے سمجھنا چاہتے ہیں حالانکہ مذہبی انسانوں کی تعمیرِ تخیل جو جذبہٴ حیات سے پیدا ہوئی ہو۔

محض منطقی استدلال کے مقابلے میں حقیقتِ حیات سے بہت زیادہ قریب تر ہو۔ کائنات اور ثویین ہائے عقل استدلالی کو محض مظاہر کے تعلقات تک محدود کر کے عقلیت کی بے شکنی کی ہو۔ نطشے کو اس سے امید ہوتی ہو کہ غالباً اس بڑے بت کے ٹوٹنے کے بعد جرمن قوم پھر آزادانہ جبلی تخلیق پر مائل ہوگی اور ایسی موسیقی شاعری، ڈرامہ اور افسانہ پیدا کرے گی جو بجائے کینہ سود و دوزیاں کی کشمکش کے زندگی کی گہرائیوں میں سے ابھرے اور جس کے حقائق سقراط، افلاطون اور ارسطو کی منطق کے پیانے سے ناپے جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنی شاعری کے اُس دور میں جس میں اسرارِ خودی تصنیف کی گئی، اقبال نطشے سے متاثر تھے۔ علاوہ اس داخلی شہادت کے جو اسرارِ خودی سے بکثرت اور بوضاحت مل سکتی ہو، مجھ کو اس بارے میں شخصی طور پر بھی کچھ معلومات حاصل ہیں۔ یورپ کے قیام کے دوران میں اقبال کو اس مومن قلب اور کافرو مانع مجذوب کا فلسفہ بہت دلکش معلوم ہوا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں نطشے عقلی اور اخلاقی دنیا میں ایک زلزلہ پیدا کر چکا تھا۔ اس زمانے میں اقبال یورپ میں حکمتِ فرنگ کے قدیم اور جدید پہلوؤں کا بنظرِ غائر مطالعہ کر رہے تھے۔ یورپ میں اکثر نوجوان شاعر اور فلسفی اس انقلابی مفکر کے دلدادہ تھے۔ نطشے کو ایک نقاد نے ایک ست بیل سے تشبیہ دی ہو جو کسی چینی خانے میں گھس کر تمام قیمتی ظروف کو پاش پاش کر دے یہی تشبیہ کو کسی قدر بدل کر اقبال نے اس مصرعے میں استعمال کیا ہے کہ ”دیوانہ بکار گہ شیش گر رسید“ ہر مصلح بت شکن ہوتا ہو۔ نطشے مفکر اور شاعر ہونے کے علاوہ کسی قدر مجذوب ہونے کی وجہ سے بت خانہ افکار و اقدار میں اپنی لاشی بے دھڑک گھاچکا تھا۔ بہت سے بت اس نے پاش پاش کر ڈالے تھے جو ٹوٹے نہیں تھے وہ اپنا مرکزِ نقل کھو کر سرنگوں ہو گئے تھے۔ جو طبقہ

مروجہ مذہب اور روایتی اخلاق کی کمزوریوں اور ریا کاریوں سے بیزار ہو چکا تھا لیکن جرأت رندانہ کے فقدان کی وجہ سے کوئی آواز بلند نہیں کر سکتا تھا یا خود اس کے شعور میں اس ضرورت انقلاب نے کوئی معین صورت اختیار نہیں کی تھی، اس کو نطشے کی تعلیم میں ایسا معلوم ہوا کہ ایک نئے نبی کی آواز ہر جو حال سے زیادہ مستقبل کے انسانوں کو پیش کرتا ہو۔ جب تک نطشے کے اہم اور مرکزی افکار اور میلانات سے واقفیت نہ ہو اس امر کا اندازہ کرنا مشکل ہو کہ اقبال پر اس کی تعلیم کے کس پہلو نے اثر کیا اور کن خیالات میں اقبال اس کا ہم نواز ہو سکا۔ نطشے کے افکار میں بظاہر کوئی نظم اور انضباط نہیں۔ مختلف ادوار میں اس کے خیالات میں بہت تبدیلیاں پائی جاتی ہیں۔ شروع میں ایک چیز کی توصیف میں رب اللہ تھا تو آخر میں اس کا بے پناہ دشمن ہو گیا۔ مختلف تصانیف میں آپس میں تضاد معلوم ہوتا ہے اور بہت سی باتیں فقط محذوب کی بڑے معلوم ہوتی ہیں۔ بڑی کوشش کے بعد اتنا ہو سکتا ہے کہ جو میلانات اس میں غالب معلوم ہوتے ہیں ان کو الگ کر لیا جائے اور اندازہ کیا جائے کہ بحیثیت مجموعی اس کا نظر ہر حیات کیا تھا۔ مفصلہ ذیل بیان میں اقصاء کے ساتھ اس کے اساسی نظریات کا خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) نطشے خدا کا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہو کہ جب تک خدا کا تصور پورے طور پر انسان کے دل سے محو نہ ہو جائے، انسان اپنی موجودہ ذلیل غلامانہ حالت سے آگے قدم نہیں اٹھا سکتا۔ جب تک لوگ دیوتاؤں اور طلسمات کے قائل تھے، مائیس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آخری بت نہیں توڑے گا کسی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔

(۲) نطشے عیسائیت کا جانی دشمن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے پہلے عیسائیت کی بیخ دہن پر کلہاڑی مارنے والا کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا تھا جو اس امر میں نطشے کا مقابلہ کر سکے گا۔

اس سے پہلے اسلام نے عیسائیت پر جو حملہ کیا وہ ادھر اور اساتحا۔ مسلمانوں نے مسیح علیہ السلام کی شخصیت کو نہایت برگزیدہ اور ان کی اصلی تعلیم کو صحیح سمجھا۔ عیسائیوں کے نصف سے زائد عقائد مسلمانوں کے عقائد کا بھی جز بنے رہے۔ خود عیسائیوں میں جو آزاد خیال مفکر پیدا ہوئے انھوں نے بھی مسیح کے اخلاق کی مدح سرائی کی اور فقط معجزات و کرامات کو تو بہت قرار دیا۔ نسطرے عیسائیت کو عروج انسانی کا سب سے بڑا دشمن سمجھتا ہو، اس لیے کسی قسم کے سمجھنے کے لیے تیار نہیں۔ وہ کہتا ہو کہ مذہب دو قسم کے ہیں۔ (۱) اثبات حیات کے مذاہب، جو زندگی کو ہاں کہتے ہیں اور (۲) نفی حیات کے مذاہب جو زندگی کو نہیں کہتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر زندگی کو نعمت سمجھ کر اس کے حصول اور فلاح میں کوشش کرنے والے اور زندگی کو لعنت سمجھ کر اس سے بھاگنے والے۔ عیسائیت اور ہندو مت کو وہ نفی حیات کے مذاہب قرار دیتا ہو اس لیے زندگی کے کمال اور مصوٰ کی خاطر ان کا عقلاً و عملاً تہنہ نہیں کرنا چاہتا ہو۔ تاریخی حقیقت سے اس کا خیال ہو کہ عیسائیت عاجزوں اور غلاموں کی ایک بغاوت تھی زبردست آقاؤں کے خلاف۔ زندگی میں جب براہ راست قوت حاصل نہ ہو سکے تو دروغ اور عاجزی بھی ہتھیار بن سکتے ہیں۔ اقدار کو الٹ کر غلاموں نے اپنے حرمان و افلاس کو سب سے بڑی نعمت اور دولت قرار دیا، اور یہ تعلیم دینی شروع کی کہ فقط عاجز، مفلس، بیکس، طمانچے کھانے والے، بیگاری میں پکڑے جانے والے، بے گھر بے زر، بے زر لوگ خدا کی بادشاہت میں داخل ہو سکیں گے۔ جاہل کو عالم پر فوقیت ہو۔ غریب کو امیر پر اور ناتواں کو توانا پر۔ فطرت کا حسن لیک دھوکا ہو اور جسمانی اور مادی زندگی گناہ آدم کی ابدی سزا ہو۔ نسطرے کہتا ہو کہ اس ہتھیار سے یہودیوں نے اہل روم کو شکست دی، غلام آقاؤں پر غالب آگئے، خیر بکریے بن گئے۔

نسطرے کسی ازلی اور ابدی خیر و شر کی مطلق تفریق اور تقسیم کا قائل نہیں۔ وہ پیکار حیات اور ارتقا کا ماننے والا ہو۔ زندگی اپنی بقا کے لیے مختلف

اخلاق

منزلوں میں خاص خاص چیزوں پر خیر و شر کی مہر لگاتی رہتی ہو۔ ہو سکتا ہو جو عمل ایک حالت میں خیر ہو وہ دوسری حالت میں شر ہو جائے۔ پہلے نتائج پر خیر و شر کا اطلاق ہوتا تھا اس کے بعد یہ الفاظ اعمال پر لگنے لگے جن سے خاص خاص نتائج سرزد ہوتے تھے۔ اس سے آگے بڑھ کر محرکوں اور نیتوں پر بھی اصطلاحیں عاید ہوئے لگیں۔ آخر میں خود انسان نیک یا بد شمار ہونے لگے۔ علم اللسان کا ماہر ہونے کی حیثیت سے نطشے نے لسانیات سے اس کا ثبوت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہو کہ خیر کا اطلاق پہلے قوت پر ہوتا تھا اور اچھا آدمی قوی آدمی تھا۔ اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ عاجزوں پر اس کا اطلاق نوع انسان کے انحطاط کا موجب ہو۔

اخلاق دو طرح کے ہیں (۱) آقائی اخلاق (۲) غلامانہ اخلاق۔ صداقت کی تلاش، جرات، زندگی کو لذت و الم اور سود و زیاں کے پیمانے سے نہ پانا، ہر قسم کا اثبات اور حیا، انفرادیت آقائی اخلاق کے مظاہر ہیں۔ ہر قسم کی بزدلی، رسوم و قیود سے باہر آنے کی کوشش نہ کرنا بحجر، قناعت، توکل، خیرات، حلم، عبرت، عنضمیک ہر قسم کی انفعالی صورتیں غلامانہ اخلاق میں داخل ہیں۔ بدھ مت اور عیسائیت میں غلامانہ اخلاق کی تعلیم دی گئی ہو۔ ہر طریق زندگی اور طرز فکر جس سے قوت پیدا ہو، خیر ہو اور اس کے برعکس ہر طریق زندگی یا طرز فکر جو کمزوری سے پیدا ہو اور کمزوری کی طرف لے جائے، شر ہو۔ اعلیٰ انسان کو شکاری ہونا چاہیے۔ سچا عیسائی ایک گھریلو اور پالتو جانور ہو جس میں جوش ٹھنڈا ہو گیا ہو۔ آنسو بہانے والی ہمدردی ہمدرد کو بھی کم زور کر دیتی ہو اور اس کو بھی جس کی مطلوبت پر آنسو بہائے جائیں۔ خیرات کا دینے والا بھی ذلیل ہوتا ہو اور لینے والا بھی۔ اس سے رفتار و تعاقب خلل اور رکاوٹ پیدا ہوتی ہو۔ پیکار حیات میں آفرینش انواع صالحہ کے لیے انتخاب طبعی صحیح قانون ہو۔ جو کمزور کو بچا نا چاہتا ہو وہ عروج آدم کا دشمن ہو۔ نطشے کے نزدیک اب تک نوع انسان نے جو اخلاق پیدا کیا وہ ایک سفید جھوٹ ہو لیکن

یہ جھوٹ مفید اور مصلحت آمیز تھا۔ انسان کے اندر جو زندگی ہو وہ فقط دھوکے سے مغلوب ہو سکتی ہو۔ مذہب اور اخلاق کی دروغ بانیوں کے بغیر انسان درندہ ہی رہتا۔ اس نے اپنے آپ کو ایک بلند قسم کی مخلوق تصور کر لیا اور اس دھوکے میں شدید قوانین کی ماتحتی قبول کر لی۔ مرد جو اخلاق کی بنیاد پر مرد و رواج ہو۔ رسم و رواج کا پابند شخص نیک اور اس کی غلامی کر کے والا بدشعار ہوتا ہو۔ بنی بنائی پڑیوں پر چلنا آسان ہوتا ہو اس لیے اکثر انسان محض حادث اور سہولت کی وجہ سے نیک ہوتے ہیں۔ دوسروں سے الگ ہو کر سوچنا یا عمل کرنا رحمت اور مصیبت کا باعث ہوتا ہو۔ حقیقت میں کوئی عمل فی نفسہ برا یا اچھا نہیں جماعت یا مملکت اپنے نفع و ضرر کے لحاظ سے خیر و شر کا فیصلہ کرتی ہو۔ گناہ حقیقت میں کوئی چیز نہیں۔ ہر چیز معصوم ہو۔ بدی صورت بدل کر نیکی اور نیکی صورت بدل کر بدی ہو جاتی ہو۔ حکمت شعار انسان ابھی پیدا نہیں ہوا۔ ابھی ارتقاء اس کی طرت پہلا قدم اٹھایا ہو۔ ایک زمانہ آئے گا کہ نوع انسان کی زندگی اخلاق و مذہب کے بجائے حکمت پر مبنی ہوگی۔ اس آئندہ اُبھرنے والے آفتاب کی کرنیں ابھی روح انسانی کی جوڑیوں پر پڑتی ہیں۔ نیچے واوی میں گہرا گہرا دراندھیرا ہو۔

مذہب اور فن لطیف نے نوع انسان کے لیے ماں اور دایہ کا کام کیا ہو لیکن شباب کو پہنچ کر نہ ماں کی ضرورت رہتی ہو اور نہ دایہ کی۔

سیاسیات میں نطفے کا خیال ہو کہ تمام اعلیٰ درجہ کی تہذیب و ہاں پیدا ہوئی ہو جہاں جماعت کے دو طبقے تھے۔ ایک جبری محنت کرنے والا ایک آزاد اور اختیاری محنت کرنے والا۔ جنگ کے خلاف یہ بات کہی جاسکتی ہو کہ اس سے فاسخ الحق ہو جاتا ہو اور مفتوح بد اندیش اور حاسد۔ اس کے موافق یہ کہہ سکتے ہیں کہ تہذیب انسانی کے لیے جنگ ایک قسم کی نیند ہو۔ اس نیند سے اُٹھنے کے بعد نوع انسان زیادہ تازہ دم ہو جاتی ہو۔

اشتراکیں کہتے ہیں کہ ملکیت اور سرمائے کی تقسیم ظلم اور عدم انصاف پر مبنی ہو لیکن حقیقت یہ ہو کہ تمام تہذیب کی بنیاد ظلم اور غلامی اور مکر و فریب ہو۔ یہ چیزیں تہذیب کے رگ و پے میں سرایت کر چکی ہیں۔ کسی نوری انقلاب سے ان کا علاج نہیں ہو سکتا۔ فقط احساس عدل کی تدریجی ترقی سے ان کی اصلاح ہو سکتی ہو۔

یورپ میں اقوام کی تقسیم آگے چل کر ناپید ہو جائے گی۔ لطیفے جمہوریت کا دشمن ہو اور اقبال نے بھی جا بجا اپنی نظموں میں جمہوریت پر نکتہ چینی کی ہو۔ لطیفے کو جمہوریت پر یہ اعتراض ہو کہ یہ اعلیٰ درجے کے آزاد افراد کی سرکوبی کا ایک طریقہ ہو۔ اخلاق اور قانون دونوں انسانوں میں مساوات کی بنا پر قائم کیے گئے ہیں اور عیسائیت کی قسم کے دو نہایت اور سفلہ پرورد مذہب نے بھی یہ دھوکا پھیلایا ہو کہ تمام انسان برابر ہیں۔ یہ ایک صریح فریب ہو جس کی شہادت واقعات سے کسی طرح بھی نہیں مل سکتی۔ ارتقائے حیات میں قدم اعلیٰ افراد کی طرف اٹھتا ہو جو اپنے معاصرین سے جدا گانہ نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ مساواتی دین دلائین ایسے افراد کو خطرناک تصور کرتا ہو اور ہر طریقے سے ان کو فنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہو۔ ترقی حیات کبھی جمہور کی رائے سے نہیں ہوئی۔ العوام کا لانعام ایک کھلی ہوئی حقیقت ہو۔

انہاں کہ پیر دی خلق گم رہی آرد نمی روم ہر اسے کہ کارواں رفت است
 نطیفے ایک ارتقائی مفکر ہو لیکن دوسرے ارتقائی مفکروں سے اس کا نقطہ نظر کسی قدر الگ ہو۔ ڈارون اور اسپنسر اور ان کے پیروؤں نے تنازع اللبقایا پیکار حیات کو انواع کی پیکار قرار دیا اور اگر اس کشمکش میں کوئی مقصد ہو تو وہ مقصد یہ ہو کہ ایک نوع بقاء حیات کے لیے دوسروں سے زیادہ قوی اور صالح ہو جائے۔ نطیفے جب فوق البشر کا ذکر کرتا ہو تو اس کا سطح نظر نوع نہیں بلکہ فرد ہو۔ تاریخ اور فطرت کا یہ میلان ہو یا ہوتا چاہیے کہ اس میں اعلیٰ درجے کے افراد پیدا ہوں جو آئین مساوات کے زیر اثر نہ ہوں حقیقت میں آزاد ہوں مقلد

نہ ہوں، صداقت کو ہم ہر قسم کے نفع و ضرر پر مقدم سمجھیں، سود و زیاں اور بیم ورجاسے پیدا شدہ امتیاز خیر و شر سے ماوراء ہوں، جن کا قانون خود اپنے اندر ہو، جن کو ہر حیات بخش چیز صحیح اور ہر حیات کش طریقہ ناقابل قبول معلوم ہو۔ زندگی کا مدار اگر محض عوام کی رائے پر ہو تو انسان دوسرے جانوروں سے بھی پست تر ہو جاتا، جہاں برائے نام جمہوریت کا نظام پایا جاتا ہو وہاں بھی حقیقی فیصلے چند قوی افراد ہی کرتے ہیں اور باقی سب بھیڑ بکریوں کی طرح ان کے پیچھے لگے رہتے ہیں۔ اقوام کے اہم اور نازک حالات میں کبھی جمہوریت سے کام نہیں چل سکتا۔ نطشے کے ہم خیال ہو کر موجودہ دنیا کے تمام بڑے بڑے آمرین و مصلحین ساداتی جمہوریت کے مخالف ہیں۔ قدیم زمانے میں 'جمہوریہ افلاطون' بھی جمہوریت ہی کے خلاف ایک شدید حرب و ضرب تھی۔ افلاطون کے نزدیک وہ جمہوریت جس میں سقراط جیسے انسان کو مغرب اخلاق اور دشمن انسانیت سمجھ کر ہر بلایا جائے کسی حیثیت سے مستحسن نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کی جمہوریت حقیقت میں ادنیٰ درجے کے انسانوں کی ایک سازش ہو جو افراد آزاد کے خلاف کی جاتی ہو۔ اس جمہوریت میں کورجیم اور تیرہ دل استبداد پسند افراد مملکت پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ درجے کے انسان اس میں پیدا نہیں ہو سکتے۔ افلاطون نے اس جمہوریت کے خلاف اس وقت احتجاج کیا جب کہ اس کی قوم اس طرز حکومت کی دلدادہ تھی اور اس کو بہترین طرز حکومت سمجھتی تھی۔ نطشے نے اس کے خلاف اس وقت جہاد کیا جب کہ تمام مغرب اس کا فریفتہ تھا۔ اقبال نے بھی ہندوستان میں اس کی پوست کندہ حقیقت کو اس زمانے میں پیش کیا جب کہ انگریزی ملوکیت اور انگریزی خیالات کے زیر اثر مشرقی اقوام اس سے سحر ہو رہی تھیں۔

کادل مارکس اور لینن نے کلیڈائی مذہب کو جمہور کے لیے ایک انمیں قرار دیا تھا لیکن نطشے کہتا ہے کہ جمہوریت اور اشتراکیت بھی عوام اور اقوام غلام کی ایک سازش ہو اور ایک طریق حیات ہو جس میں اعلیٰ درجے کے آزاد افراد پیدا نہیں ہو سکتے۔ اقبال اس

جمہوری نظام کو سرمایہ داروں کا دام تزدیر سمجھتا ہو۔ جلال الدین رومی نے عوام کو ہمارے
ست عناصر قرار دیا ہو اور ان سے دل گرفتگی کا اظہار کیا ہو۔ غالب بھی اسی رنگ کا مفکر
شاعر ہو جو عوام کو گدھے سمجھتا ہو اور اپنے ظریفانہ انداز میں کہتا ہو کہ میں تو سب گدھے
لیکن اس مجمع جہال میں بعض خرعیسی ہیں اور بعض خرد جال۔ مرزا غالب کا طرز بیان اس
بارے میں ایسا نادر ہو کہ اگر نطشے کو اس کا علم ہوتا تو وہ یقیناً اس کی داد دیتا۔ اقبال نے بھی
اس خیال کے اظہار میں جا بجا بہت لطیف پیرائے اختیار کیے ہیں۔ کبھی تو وہ کہتا ہو کہ یہ
دیو استبدادی ہو جو جمہوری قبائیں رقصاں ہو اور کبھی ساوادی جمہوریت کی بابت یہ
فتویٰ دیتا ہو کہ :-

از مغر و دود خرفکر انسانے نمی آید

پیام مشرق میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا کہ اسرار خودی میں ہوتا ہے
جا بجا ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہو کہ ابھی تک اقبال نطشے کی تعلیم کے بعض
پہلوؤں کو صحیح اور قابل تبلیغ سمجھتا ہو۔ مذہبی وجدان کا عام رخ ذات الہی کی طرف
رہتا ہو اور مشرق و مغرب کا اسلامی اور غیر اسلامی تصوف بھی خدا شناسی اور خدا
رسی کو اپنا سطح نظر قرار دیتا ہو۔ لیکن خدا سے پہلے آدمی کی تلاش کرنا جو اقبال کی شاعری
کا امتیازی عنصر ہو، نطشے اور اقبال میں ایک قدر مشترک ہو۔ اسلامی تصوف اس
انداز تخیل سے نا آشنا نہیں تھا۔ عبد الکریم جلی کی مشہور تصنیف 'الانان الکامل' میں
اسی قسم کا فلسفہ مابعد الطبیعیاتی اور متصرفانہ رنگ میں پیش کیا گیا ہو۔ مولانا روم کی شاعری
اور دیوان میں بہت سے اشعار اسی موضوع کے ملتے ہیں اور قرآن کریم کا مسخر کائنات
آدم بھی ایسے ہی افکار کا سرچشمہ ہو۔ مرور ایام سے مسلمانوں میں یہ انداز فکر قریباً ناپید ہو
گیا تھا کہ یک بیک اقبال نے اس زور سے اس کا اعلان کیا کہ وہ اس کی زبان سے ایک
نوزائیدہ اور جدید نظریہ حیات معلوم ہوتا ہو۔ زمانہ حال میں نطشے نے اس قدر علو

آدم پر اپنی نگاہیں جمائیں کہ وہ خدا سے بالکل بیگانہ ہو گیا۔ نطشے نہ خدا پرست ہو اور نہ دہر پرست، وہ آدم پرست ہو لیکن اس کا آدم وہ آدم نہیں جو اس کے سامنے موجود ہو۔ اس کا آدم ابھی تک کتم عدم میں ہو۔ وہ اسے معرض وجود میں لانا اور تقائے حیات کا اعلیٰ تر میں مقصد سمجھتا ہو۔ نصب العین آدم کی تلاش نطشے اور اقبال کے ساتھ مخصوص نہیں۔ دیو جانس کلی کی کا قصہ مشہور ہے کہ وہ دن میں چراغ لے کر منڈی میں پھر رہا تھا۔ اپنی قوم سے ایک سنی حکیم سمجھتی تھی۔ لوگوں نے پوچھا کہ حضرت دن دہاڑے چراغ لے کر کیا ڈھونڈ رہے ہیں؟ کہنے لگا کہ آدمی کو ڈھونڈتا ہوں جب اس سے کہا گیا کہ آدمیوں کا ہجوم نظر نہیں آتا؟ تو اس نے جواب دیا کہ یہ سب ادنیٰ درجے کی مخلوق ہے، آدمی ان میں ایک بھی نہیں۔ یہی شیخ دیو جانس ہیں جن کا فلسفہ اس قصے کے پیرائے میں مولانا آدم نے ان اشعار میں لکھا ہے جو اقبال کو اس قدر پسند تھے کہ انہیں اپنی کتاب کے سرورق پر درج کیا ہے:-

دی شیخ با چراغ ہی گشت کرد شہر

کز دام و دد ملولم و انانم آرزو است

از ہر بان سست عناصر دلم گرفت

شیر خدا و رستم و تانم آرزو است

گفتم ک یافت می نشود جستہ ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آئم آرزو است

اس امر میں اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین خصوصاً جلال الدین رومی سے ملے ہوئے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے ہاں خدا ابھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خود اس کے الفاظ میں "خدا کا انتقال ہو چکا ہے" اور جب تک انسان اس مردے کو پوجتا رہے گا وہ اپنی حقیقت نا آوار رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اٹھائے گا۔ اقبال کے لیے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر

ہو جائے لیکن اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اقبال نے جابجا دوسری ہستیوں سے جو آدم کا مقابلہ کیا ہے اس میں مختلف لطیف اور ظریفانہ پیرایوں میں آدم کو ترجیح دی ہے۔ اقبال جہاں خدا سے بھی آدم کا مقابلہ کرتا ہے تو خدا کی خدائی پر ایک چوٹ کر جاتا ہے۔

نوائے عشق را ساز است آدم کشاید راز خود را ز است آدم
جہاں او آفرید ایس خوب تر ساخت مگر با یزد انباز است آدم

خدائی اہتمام خشک و تر ہو خداوند خدائی درد سر ہو
مگر یہ بندگی استغفر اللہ یہ درد سر نہیں درد جگر ہو
'تو شب آفریدی چراغ آفریدی ہم' والی نظم میں بھی انسان کو خدا کی تخلیق و مکون پر اضافہ کرنے والا قرار دیا ہے۔ خدا کے تصور کے متعلق ایک خیال اسلامی اور مغربی آئندہ دو مفکرین میں ملتا ہے کہ انسان نے خدا کو اپنی صورت پر تراشا ہے اور انسان اپنا ہر معبود اپنی ہی صورت پر تراشا ہے۔ انجیل میں لکھا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر خلق کیا یہی خیال اسلامیات میں بھی ملتا ہے کہ خلق الانسان علی صورۃ۔ اس کو ایک اسلامی شاعر نے الٹ دیا اور اس رنگ میں بیان کیا کہ معبود انسان سے کہہ رہا ہے کہ :-

مرا بر صورت خویش آفریدی بروں از خویشتن آخرچہ دیدی

اسی قبیل کا یہ مشہور فقرہ غالباً والٹیر کا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا اور انسان نے اس احسان کے بدلے میں یہ کیا کہ خدا کو اپنی صورت پر ڈھال لیا۔ پیام مشرق میں اسی معنوں کا ایک قطعہ ہے۔

تراشیدم منم بر صورت خویش بشکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم
اقبال نطشے کی طرح خدا کا انکار تو نہیں کرتا لیکن خدا کے ساتھ بے تکلفیاں اور بعض

اوقات گتایاں بہت برتا ہو۔ اقبال کی مشہور اردو نظم ”شکوہ“ اسی قسم کی شوخیوں کا نتیجہ ہو۔ جلال الدین رومی میں جہاں اس قسم کے اشعار ملتے ہیں وہ بھی اقبال کو اس درجہ پسند ہیں کہ بعض اوقات بغیر مانگے کے لے کر اپنا لیے ہیں۔ مولانا روم کا ایک مشہور شعر ہے۔

بزیز کنگرہ کبریاش مردانند فرشتہ صید و ہبیر شکار و یزدان گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اس مصرع میں ادا کیا ہو کہ۔

یزدان بکند آور اسی ہمت مردانہ

یہ سرقہ نہیں ہو اور محض مضمون اڑا لے جانے کا قصہ نہیں ہو۔ اس سے اقبال درومی کی طبیعتوں کی ہمرنگی پائی جاتی ہو۔ خدا کی محبت، خدا تک رسائی، خدا کی عبادت، یہ تمام مضامین مذہب اور فلسفہ مذہب کے عام اور قدیم مضامین ہیں لیکن انسانوں کو یہ تعلیم دینا کہ پیغمبروں اور فرشتوں اور خود خدا کا شکار کرو ایک انوکھا نقطہ نظر ہو۔ درومی ٹنٹنے اور اقبال تینوں کی جرأت اس بارے میں حیرت انگیز ہو۔ یہ شاعرانہ اور صوفیانہ تعالیٰ اور طامات بانی سے بالکل الگ چیز ہو۔ اس مضمون کو کہ انسان کی زندگی کا یہ مقصد ہونا چاہیے کہ انسان خدا کو تلاش کرے، اقبال نے الٹ دیا ہو۔ وہ کہتا ہو کہ انسان پہلے اپنی تلاش کرے اس کے لیے یہ راستہ زیادہ صحیح ہو کیونکہ خدا ہم در تلاش آدمی ہست؛ اکثر مذاہب کی یہ تعلیم تھی کہ انسان تقدیر کی فوخت یا کرم کی کڑیوں سے پا بزنجیر ہو۔ لیکن رومی اور اقبال دونوں نے تقدیر کے مفہوم کی نئی تعبیر کی ہو۔ ان دونوں کے نزدیک روح انسانی خود اپنی تقدیر کی معمار ہو سکتی ہو۔ مومن خود تقدیر الہی ہو۔ جب وہ خود بدل جاتا ہو تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہو۔ مولانا روم نے قد جفت القلم کی ایک بلیغ تفسیر کی ہو۔ تقدیر کا قلم خشک ہو چکا ہو، جو مقدر تھا مقرر ہو چکا ہو اور اس میں کوئی کاٹ چھانٹ یا اضافہ نہیں ہو سکتا۔ اس سے عام طور پر یہ مراد لی جاتی ہو کہ ہر شخص کے اعمال پہلے ہی سے مقرر ہیں، جو خیر و شر انسان سے سرزد ہوتا ہو وہ خدا ہی کی مرضی سے ہوتا ہو لیکن باوجود اس

کے انسان کے اعمال سزا و جزا کے مستوجب ہیں۔ اس انداز فکر سے نہ صرف منطقی تناقض واقع ہوتا ہے بلکہ اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد مستزلزل ہو جاتی ہے۔ بغیر اختیار حقیقی کے اخلاقی ذمہ داری ایک مہمل چیز ہے۔ مولانا دوم فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ حقیقت میں قوانین حیات کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ قانون قانون نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تبدیلی اور تلون سے سبوتا نہ ہو۔ مولانا دوم فرماتے ہیں کہ تقدیر کا اٹل ہونا صحیح ہے، سنتہ اللہ میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، لیکن سنتہ اللہ یہ ہے کہ اگر تم چوری کرو گے تو تم پر اور جماعت پر فلاں فلاں نتائج منتج ہوں گے، سچ بولو گے تو فلاں فلاں قسم کی صلاح و فلاح اس کا نتیجہ ہوگی، خدا نہ کسی کا ہاتھ بڑا کر اس سے چوری کرتا ہے اور نہ کسی کی زبان کو ہلا کر اس سے سچ یا جھوٹ بلواتا ہے، عمل اختیار سے سرزد ہوتا ہے لیکن اس کے نتائج تقدیری یعنی آئینی ہیں جو فطرت النفس و آفاق میں غیر تبدیل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنے نفوس میں تغیر پیدا نہ کرے۔ خدا نے یہاں اپنے عمل کو اقوام کے اختیاری عمل پر مشروط قرار دیا ہے اور اس طرح ایک اٹل قانون حیات بیان کیا ہے جو ارادوں کو آزاد چھوڑنے کے باوجود تقدیر مبرم کی طرح کام کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں جا بجا اس مضمون کے اشعار ملتے ہیں اور فلسفہ اسلام پر اپنے مدرسہ اس دالے لیکچروں میں بھی اقبال نے اس مفہوم پر استدلال کیا ہے۔

بپائے خود مزمن زنجیر تقدیر نہ ایں گنبد گرداں رہے ہست

اگر باد و نداری خیز و دریاب کہ چوں پاؤ کنی جولا گئے ہست

اقبال ایک نئے آدم کی تعمیر ممکن سمجھتا ہے جو اپنے لیے نیا جہان اور نئی تقدیر پیدا کر لے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تو بدل جائے تو یہ عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بھی بدل جائے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کے لائق نامی ارتقا کا کوئی پہلے سے بنا بنایا نقشہ کسی لوح پر محفوظ نہیں ہے۔ زندگی جیسے تخلیق حیثیت سے آگے بڑھتی ہے وہ اپنی تقدیر خود ڈھالتی جاتی ہے۔

نومی گوئی کہ آدم خاک زاد است اسیر عالم کون و فساد است

وے فطرت زاجہاز کہ دارد بنائے بحر ہر جو شے نہاد است
زندگی طائر بام ہے، طائر زیر دام نہیں۔ انقلاب صبح و شام گردش ایام میں بھی ہو اور نفوس میں بھی۔ سو حانِ قضا اور فانِ تقدیر سے شمشیرِ حیات تیز ہو کر اپنا راستہ خود کاٹتی جاتی ہو۔ مذہب کے علاوہ فلسفے سے بھی اقبال کو پر شکایت ہے کہ وہ عقل پرستی سے ہٹ کر ابھی خود پرستی تک نہیں پہنچا۔ فلسفہ بھی تقلیدی مذہب کی طرح جو رد و غیور نہیں۔ حکمائے بہت کچھ تو ہم شکنی کی لیکن ابھی تک قوتِ عشق سے قوتِ تکوین پیدا کرتے والے خود اس آدم تک نہیں پہنچے ابھی تک سومناتِ ہمت و بود میں بت پرستی کر رہے ہیں۔ خدا، فرشتوں اور دیوتاؤں پر وہ اپنی کند کہاں پھینک سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ”ہنوز آدم بفراتر کے رہتند۔“

جو شخص عام معنوں میں تقدیر کا قائل نہیں وہ بھلا تقدیر کا کہاں پر تار ہو سکتا ہے۔ جو شخص خدا سے اپنے آپ کو آزاد کرنا چاہتا ہے وہ بندوں کے نقشِ قدم کی پوجا کہاں کرے گا۔ اقبال تقلید کا اس اندھ دشمن ہے کہ آزادی سے گناہ کرنے کو تقلیدی نیکی سے بہتر سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ۔

چو از دست تو کار نادر آید گناہ ہے ہم اگر باشند ثواب است

اسی انداز کے مضامینِ نطنے اور رومی دونوں میں بکثرت ملتے ہیں۔ ایک مرتبہ اس مضمون پر اقبال سے گفتگو ہوئی۔ میں نے عرض کیا کہ تنوی مولانا روم میں ایک عجیب و غریب مصرع ہے۔ مولانا نے سکون و جمود کا مقابلہ فعلیت سے کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ”کوشش یہود وہ براہِ خشکی“ یہ مصرع سن کر اقبال کا چہرہ روشن ہو گیا اور اس کی خوب داد دی۔ اقبال نے اپنی ابتدائی نظموں میں تقلید کو خود کشی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد اس نے بار بار تمام عمر اس مضمون کی طرف عود کیا ہے۔

تا کجا طور پر در یوزہ گری مثل کلیم
اپنی مٹی سے حیاں شعلہ سینائی کر

پیام مشرق میں ایک رباعی ہو۔

اگر آگاہی از کیف و کم خویش سے تعمیر کن از شبنم خویش

دلا در یوزہ مہتاب تاکہ ۹ شے خود را برافروز از دم خویش

خودی کا پیغمبر بھلا تقلید کو کیسے گوارا کر سکتا ہے کسی کے بتانے پر وہ خدا کا بھی قائل ہونا نہیں چاہتا۔ وہ ایسے مرد آزاد کا متلاشی ہے جو نور خودی سے خدا کو دیکھے۔ جو انسان کو ضمیر کن نگاہ سمجھتا ہے وہی اس جرأت سے کہہ سکتا ہے کہ۔

قدم بے باک تر نہ در رہ زیست بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

زمین ہمارا ہی سیخانہ ہے، فلک ہماری ہی گردش پیمانہ ہے اور جہاں ہمارا ہی ویساچہ افانہ ہے۔ جس ہستی کا جو ہر تخلیق ہے، تقلید اُس کے لیے موت کے مرادف ہے۔ جب کسی فرد یا قوم میں قوت تخلیق کی کمی واقع ہوتی ہے اور قوائے حیات کمزور پڑ جاتے ہیں تو وہ آسان سمجھ کر تقلید کو اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں تقلید کی پرستاری ہو وہاں سمجھنا چاہیے کہ زندگی شبتان عدم میں جا کر سو گئی ہو۔ اس مضمون میں اقبال نے کسی قدر برگساں کی بھی ہم نوئی کی ہے جس کے فلسفے کا لب لباب یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تخلیق ہے اور زندگی کے جن پہلوؤں میں تقلید اور ثبات نظر آتا ہے وہاں زندگی ایک سوچ بے تاب نہیں رہی بلکہ مادہ اور جسم اور ریاضیات ہو گئی ہے۔ مادے اور جسم کی حرکتیں ایک ہی آئین میں پابہ زنجیر ہو جاتی ہیں اور ریاضیات کی طرح اُن میں جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ مفصلہ ذیل مضمون برگساں ہی کی زبان میں بیان ہوا ہے:-

بجائے من کہ جاں نقش تن انگشت ہوئے جلوہ ایں گل را دور و کرد

ہزاراں جلوہ دارد جان بے تاب بدن گردد چو ہایک شیوہ خو کرد

اقبال کے ہاں اکثر جگہ خودی کی تقویت کا مضمون تقلید سے گریز کرنے کے ساتھ وابستہ ہے تمام اکابر مصلحین نوع انسان کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ مقلد نہیں تھے، وہ آزادی سے نئی راہیں پیدا کرتے رہے۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ پیروؤں نے ان کی حرمت آفریدہ تعلیم کو

تقلید کا حصن حصین بنالیا۔ پیغمبروں کے رستے پر چلنے والا حقیقت میں وہ شخص ہو جو تقلید شکن ہو۔ اکثر افراد و اقوام کا یہ حال ہوتا ہے کہ وہ اپنے حقیقی یا موہوم ماضی سے ایسے پاب زنجیر ہوتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ ان پر بند ہو جاتا ہے اور وہ لکیر کے فقیر ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ایسی قومیں جب استبداد کے شکنجوں میں جکڑی جاتی ہیں تو ان کے نام نہاد مُصلح اپنی ذلت اور پستی کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ لوگوں میں آزادہ روی پیدا ہو گئی ہے اور تقلید کا جذبہ کم زور پڑ گیا ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ جب تک گری ہوئی قومیں اپنے ماضی سے جکڑی رہتی ہیں ان کے لیے نئی زندگی پیدا کرنا دشوار بلکہ محال ہوتا ہے۔ اس مضمون کو اقبال نے بڑی آزادی سے بیان کیا ہے۔

چہ خوش بودے اگر مرد نکو پے ز بند پاستاں آزاد رفتے

اگر تقلید بودے شیوہ خوب ہمیں رہ اجداد رفتے

پیام مشرق میں اقبال نے دو تین جگہ نطشے پر کچھ اشعار رکھے ہیں۔ ایک نظم شوقین ہائر اور نطشے پر ہے جس میں دونوں کے فلسفوں کا مقابلہ ایک تشبیل سے کیا ہے۔ شوقین ہائر کا فلسفہ فلسفہ یاس ہے۔ بعض فلسفوں اور بعض مذہبوں میں زندگی کے متعلق قنوط کا رنگ غالب رہا ہے لیکن شوقین ہائر کے فلسفے میں قنوطیت کی اساس ایسی استوار کرنے کی کوشش کی گئی کہ وہ ایک مستقل نظریہ حیات بن گئی۔ شوقین ہائر کے نزدیک زندگی کے تمام مظاہر ایک عالم گیر کورانہ ارادے کی پیداوار ہیں۔ ایک تاریک اور بے مقصد ارادہ حیات ہر طرح وجود پذیر ہونے میں کوشاں ہے۔ رنج اور مصیبت، دکھ اور درد اس کی لازمی پیداوار ہیں۔ چونکہ ایک اندھا ارادہ زندگی کی اصل ہے اس لیے اس کا کوئی علاج ممکن نہیں۔ تہذیب اور علم کی ترقی سے بھائے صلاح و فلاح کی ترقی کے دکھ کی ترقی ہوتی ہے۔ تنازع للبقا زندگی کی نفسا نفسی ہے۔ جو شجر اور حجر، حیوان اور انسان سب کے لیے بے تابی کا باعث ہے۔ جہاں زندگی ہو وہاں پیکار اور رنج و محن کا بازار گرم ہے۔ شوقین ہائر کا خیال تھا کہ بدعت اور دیانت

کی بھی یہی تعلیم ہو۔ 'فرائض الحیات'، زندگی کی کشش سے کل جانا سب سے اعلیٰ اور صحیح مقصد ہو۔

نفسیے اور شہویں ہائر کے فلسفوں میں بعض اہم اساسی نظریات مشترک پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک ارادۂ حیات زندگی کی اصل ہو۔ لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ شہویں ہائر کے نزدیک زندگی محض زندہ رہنے کی کوشش ہو۔ اور ہر وجود محض اپنی بقا کے لیے سامی اور دوسروں کے لیے برسر پیکار ہو۔ نفسیے نے اس میں یہ ترمیم کی کہ زندگی محض بقا کی کوشش نہیں بلکہ حصول قوت کی کوشش ہو۔ ہر کوشش کسی نہ کسی رنگ میں اضافہ قوت کی کوشش ہو۔ زندگی اس لحاظ سے بے مقصد نہیں کیونکہ حصول قوت اس کا مطمح نظر ہو۔ اس کو دکھ اور شکم کے پیمانے سے نہیں نا پنا چاہیے۔ قوت اور کم زوری کے سود و زیاں کے علاوہ باقی سب قسم کے سود و زیاں اور نفع و ضرر بے معنی ہیں۔ زندگی کی مشکلات کا حل اس سے فرما نہیں بلکہ اپنی قوتوں میں اضافہ کرنا ہو۔ ہر کاوٹ ایک دعوت عمل ہو۔ زندگی سے بھلنے کے بجائے اس میں حل میں حل کا اصول کار فرما ہونا چاہیے۔ زندگی اب تک ارتقا کے جو مدارج طے کر چکی ہیں اس سے آگے لاتنا ہی مدارج اور بھی ممکن ہیں ماضی کا کہن اور ادیان کہن کا پیدا کیا ہوا توہم پرست اور لذت پرست اور غیر پرست انسان محض ایک پل ہے جس پر سے گزر کر فوق الانس کی طرف بڑھنا لازمی ہو۔ زندگی بے آسودہ بھلنے والوں کے بجائے بہادور اور دلیر انسان پیدا ہونے چاہییں جو مجموعہ انسانوں کی طرح مست عناصر نہ ہوں نفی حیات کے تمام مذاہب اور فلسفے غلط ہیں۔ فقط وہی نظریہ حیات صحیح ہے جس میں اثبات حیات اور ذوقِ نمو ہے قنوطِ زندگی کی ایک بیماری ہے صحیح عناصر کا انسان پیکار حیات سے خوش رہتا ہے اور سیلاب کو سار کی طرح رکاوٹوں پر قنص کرتا ہوا چلتا ہے۔ شہویں ہائر اور نفسیے کے نظریات حیات کے اس تفاوت کو اتہال نے اُس نظم میں ادا کیا ہے جس کا پہلا شعر ہے۔

مرغے زانیاں بہ سیر چمن پریدہ خارے ز شاخ گل بہ تن ناز کش خلید

ایک مرغ اپنے گھونسلے سے سیربوتاں کے لیے اڑا، پھول سے لذت اندوز ہونا چاہتا تھا لیکن ایک کاٹا اس کے نازک بدن میں چبھ گیا۔ وہ نہ صرف اپنے درد سے کرا بلکہ چمن رنگ کا کی فطرت کو بڑا کہنے لگا۔ گل کو وہی اور خار کو حقیقی سمجھنے لگا۔ اس کو ذکی الحس ہونے کی وجہ سے تمام مرغان چمن کا درد جابر محسوس ہونے لگا۔ لانے کے اندر اس کو کسی بے گناہ کے خون کا داغ دکھائی دینے لگا۔ گل کو چاک پیرا بن اور عندلیب کو نوہ گر سمجھا۔ بہار کو سیما اور جوئے آب کو سراب تصور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ اس تمام چمن کی اساس فریب اور رنج و محن پر ہے۔ اس درد جانکاہ سے اس نے ایسا نالہ کیا کہ اس کی نوا خون بن کر اس کی آنکھوں سے ٹپک پڑی۔ حسن اتفاق سے ایک ہد ہدے اس کی آہ و بکا کو سنا اس کو رحم آیا اور اس کا کاٹا اپنی منقار سے نکال دیا اور اس کو نصیحت کی کہ آہ و نالہ نہیں کرنا چاہیے۔ زندگی کی اصل بد نہیں لیکن اس کی فطرت یہ ہے کہ اس میں گوہر سود جیب زیاں کے اندر رہتا ہے۔ گل اپنے شکاف سینے سے زرباب پیدا کرتا ہے۔ درد آٹا ہونا ہی درد کا علاج ہے۔ اگر تو کاٹوں کا خور ہو جائے تو خود سراپا چمن بن جائے۔

پیام مشرق میں ایک اور نظم نطشے پر ہے جس کے نیچے اقبال نے ایک فٹ نوٹ بھی دیا ہے جو مفصلہ ذیل ہے۔

”نطشے نے سچی فلسفہ اخلاق پر زبردست حل کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے۔ گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ قلب او مومن دماغش کافر است۔ بنی کریم صلعم نے اس قسم کا جملہ ایسے ابن الصلعت عرب شاعر کی نسبت فرمایا تھا۔ آمن لسانہ و کفر قلبہ“

یہ فقط چار اشعار کی ایک چھوٹی سی نظم ہے لیکن اس میں ہر شعر نطشے کے فلسفے کے کسی ایک پہلو کا صحیح آئینہ ہے۔ اس کے علاوہ ان اشعار میں اقبال نے اپنا زاویہ نگاہ نطشے کی تعلیم کی نسبت بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے اور ضمناً یہ بھی بتا دیا ہے کہ اسلام کی تعلیم سے

اس کی تعلیم کو کس قسم کا تعلق ہو۔

گرو خواہی ز پیش او گریز در نئے گلکش غریب و تندر است
نیشتر اندر دل مغرب نشرد دستش از خون چلیپا احمر است
آں کہ بر طرح حرم بت خانہ ساخت قلب او سوسن دماغش کا فر است

خوبش را در نار آں نمرود سوخت

زاں کہ بستان خلیل از آذر است

اس کی آواز ایک کر کا اور ایک گرج ہو۔ شیرین نوا کے طالب کو اس سے گریز کرنا چاہیے۔ اس کی صریح قلم تلوار کی جھنکار ہو۔ عیسائیت کے خون سے اس کے ہاتھ رنگے ہوئے ہیں۔ اس نے اپنا بت خانہ اسلام کی بنیادوں پر قائم کیا۔ اس کا دل مومن ہو اور دماغ کافر۔ تو اس نمرود کی آگ میں بے دھرمک داخل ہو جا۔ اگر تجھ میں ایمان خلیل ہو تو تو جلے گا نہیں بلکہ ہی آگ تیرے لیے بوستان بن جائے گی۔

یہ اشعار کسی قدر مزید تشریح کے طالب ہیں۔ سوال یہ ہو کہ نطشے نے مسیحیت پر جو حملہ کیا اس کی بنا کیا تھی؟ آزاد خیال لوگوں نے، سائنسدانوں نے، عقلیت کے پرستاروں نے، دہریوں اور ملحدوں نے نطشے سے قبل اور نطشے کے بعد عیسائیت پر کئی طعن سے حملے کیے ہیں لیکن نطشے نے جس پہلو سے حملہ کیا ہو اور جس جرأت سے حملہ کیا ہو۔ اس کی نظیر نہیں ملتی۔ کسی نے کلیسا کے استبداد اور حرمت پر حملہ کیا، کسی نے معجزات اور کرامات پر، کسی نے مسیح کی پیدائش اور موت کے افسانوں کو جھٹلایا، لیکن مسیحیت کے خلاف اور اس کے نظریہ حیات کو کسی نے اس طرح انسانیت اور ارتقا کا دشمن قرار نہیں دیا جس طرح کہ نطشے نے۔ وہ مسیحیت کو غلاموں کی ایک بناوٹ قرار دیتا ہو جس نے شجاعانہ اور آقا یا نہ اخلاق کی تمام اقدار کو تہ و بالا کر دیا، بونان اور رومانی تہذیب کے بہترین عناصر اس سے تباہ ہو گئے اور ارتقائے حیات میں ایک بہت بڑی رکاوٹ

پیدا ہو گئی۔ تمام انسان سادی ہیں، تمام انسان گناہ گار پیدا ہوتے ہیں، عقل اور علم کے مقابلے میں جہالت خدا کو زیادہ پسند ہے، غلام آقا سے بہتر ہے، جنت مغسوں، ناداروں اور کم زوروں کے لیے ہے، قوت گناہ ہے اور عجز سب سے بڑی نیکی، یہ جسم یہ مادہ اور یہ دنیا ذلیل ہے اور بعد میں آنے والی دنیا اصل ہے؛ نطشے کے نزدیک اس قسم کی تعلیم غلاموں ہی میں پیدا ہو سکتی ہے اور غلاموں ہی کے لیے موزوں ہو سکتی ہے اور غلام اس کو سمجھ سکتے اور اس کی داد دے سکتے ہیں جب تک انسان اس تعلیم کو بیخ و بن سے نہ اٹھا ڈے وہ جسمانی اور روحانی موت میں سے نہیں بچ سکتا۔ نطشے کا یہ حلقہ سیحیت پر اسی زاویہ نگاہ سے کیا گیا ہے جس زاویہ نگاہ سے اسلام نے سیحیت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا۔ ”لا دھبانیۃ فی الاسلام“ اسی نقطہ نظر کے خلاف جہاد کا اعلان تھا۔ نطشے نے مذاہب کی تقسیم کی ہے کہ مذاہب فقط دو قسم کے ہیں، اثبات حیات کے مذاہب اور نفی حیات کے مذاہب یا خود نطشے کے الفاظ میں، زندگی کو ’ہاں‘ کہنے والے اور زندگی کو ’نہیں‘ کہنے والے؛ اس تقسیم میں بد مذہبیت اور سیحیت زندگی کو ’نہیں‘ کہنے والوں میں ہیں اور اسلام زندگی کو ’ہاں‘ کہنے والوں میں۔ نطشے کسی مذہبی تعلیم سے اس حقیقت تک نہیں پہنچا، وہ مذہب سے بیزار ہے اور مذہب کے خدا سے بھی بیزار اور اس کا منکر، باوجود اس کے اس کی نظریات حیات کے متعلق ایسی صحیح ہے کہ بقول اقبال وہ کافرانہ انداز سے اسلام کے زاویہ نگاہ پر آگیا ہے۔ اقبال کو نطشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند ہے جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے۔ اسلام کے اس پہلو سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال نے نطشے کا اثر قبول کیا اسلام نے جہاد کو ایمان کا ثبوت قرار دیا اور کہا کہ جہاد ہی اس امت کی رہبانیت ہے۔ زندگی باوجود اس کی کلفت اور کشاکش کے اسلام کے نزدیک ایک نعمت ہے جس میں قوت اور حال پیدا کرنا ہر مومن کا فریضہ ہے۔ اسلام نے فطرت کو صحیح سمجھا اور اپنے آپ کو عین فطرت قرار دیا اور کہا کہ انسان اسی فطرت پر خلق کیا گیا ہے۔ انتقالِ حیات، علو آدم

تغیر فطرت، احترام حیات، جسم اور مادے کو روحانیت کا معاون سمجھنا، حصول قوت کی کوشش، یہ تمام چیزیں اسلام اور نطشے کی تعلیم میں بہت حد تک مشترک ہیں گو انداز بیان بہت مختلف ہو۔ اسلام ان تمام نظریوں کو توحید کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔ اور انھیں اسی عقیدے کے مشتقات کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نطشے نے خدا سے شروع کرتا ہے اور نہ خدا پر ختم کرتا ہے۔ اس کی نظر فقط فطرت اور انسان کے ممکنات تک محدود ہو لیکن جہاں تک اس کی نظر جاتی ہو وہاں تک صحیح ہو۔ اقبال کو نطشے کا کفر بھی بہت ناگوار نہیں ہے۔ سست مومن سے جبری کافر بہتر ہو۔ کسی صوفی شاعر کا ایک مشہور شعر ہے جو نطشے کی آواز معلوم ہوتا ہے۔

خود را نہ پرستیدہ عرفاں چہ شناسی

کافر نہ شدی لذت ایماں چہ شناسی

اقبال کو نطشے کی ظلمات کفر چہ حیات کی طرف لے جانے والی تار کی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے قلب کا موس ہونا اقبال کے لیے ایسا دل کش ہے کہ اس کے دماغ کے کافر ہونے سے وہ نہیں گھبراتا۔ اقبال کے فلسفے میں اصل چیز دل ہے، دماغ نہیں، روح حیات عشق ہے، عقل و استدلال نہیں اور عشق کا کام آزادی اور تخلیق اور علو و درجات، تسخیر کائنات اور ارتقائے لائتا ہی ہے۔ یہ سب چیزیں نطشے کی افکار پریشاں میں بڑی کثرت سے ملتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک نطشے ایک دیوانہ ہے جو شیشہ گردن کی کارگاہ میں لٹھ لے کر گھس گیا ہے اور تمام سامان فریب کو اس نے چکنا چور کر ڈالا ہے۔ اگر اس کا لٹھ کچھ مقدس ظروف پر بھی بڑ گیا ہو تو قابل معافی ہے۔

جاوید نامے میں اقبال مولانا روم کی رہبری میں جب 'اُس سوائے افلاک پہنچ

گیا تو ایک مقام پر نطشے سے بھی ملاقات ہوئی۔ اقبال، رومی اور نطشے کا عالم خیال میں ایک مقام پر جمع ہو جانا خود اقبال کی نفسی ترکیب پر روشنی ڈالتا ہے حقیقت یہ ہے

کہ یہ تینوں 'آں سوئے افلاک' نہیں بلکہ ایں سوئے افلاک خود اقبال کے دل کے اندر جمع ہیں۔ لیکن خود دل کی حقیقت اگر ایں سوئے افلاک ہو تو یہ مقام ملاقات بالکل صحیح ہو کسی کا ایک بڑا لمبے شعر ہے۔

دل منزل خود آں طرث ارض و سما داشت

وہم است ترا ایں کہ بہ پہلوئے توجا داشت

اقبال نے نطشے سے متاثر ہو کر بہت سے اشعار لکھے ہیں اور خود نطشے پر بھی کئی نظمیں لکھی ہیں اور ان میں اس کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہو لیکن اس نظم میں اس نے نطشے کے متعلق ایک انوکھا پہلو اختیار کیا ہے جو نقطہ وہی شخص اختیار کر سکتا ہے جو اسلامی تصوف اس کی نغیات اور اس کی تاریخ سے آشنا ہو۔ نطشے اپنی عمر کے آخری حصے میں دیوانا ہو گیا تھا۔ آج تک سوانح نگاروں اور نقادوں میں یہ بحث چلی جاتی ہے کہ آیا دیوانگی کے بالکل ظاہر اور نمایاں ہو جانے سے قبل بھی وہ نیم دیوانہ تھا یا نہیں۔ اس کی تصانیف میں جو بے ربطی اور تناقض اور کیفیات کے انقلاب پائے جاتے ہیں ان کو اسی امر پر محمول کیا جاتا ہے کہ ہر وقت اس کے ہوش ٹھکڑے نہیں ہوتے تھے۔ وہ مسلسل اور منظم انداز سے سوچ نہیں سکتا تھا اس کا تخیل دیوانگی کی وجہ سے بے عنان ہو جاتا تھا اور اس کے جذبہ سچا کی وہی کیفیت تھی جس کو غالب نے اس مصرعے میں بیان کیا ہے: ۶ شوق عنان گیسختہ دریا کہیں ہے۔ اقبال نے اسلامی تصوف کی نغیات کے ماتحت نطشے کے متعلق یہ نظریہ قائم کیا کہ وہ مجذوب تھا، مجنوں نہیں تھا۔ مجذوب اور مجنوں کی یہ تفریق مغرب کی نغیات اور طب میں موجود نہیں۔ اقبال نے نطشے کی کیفیت نفسی کو مجذوبیت کے ماتحت بڑے پیرایوں میں بیان کیا ہے۔ وہ اس کو 'حلاج بے دار و درن' کہتا ہے۔ منصوبہ بے بھی حق کو اتانے انسانی میں ضم کر دیا تھا۔ اس کے زمانے کے ملاؤں اور فقیہوں نے اس کو کافر قرار دے کر مصلوب کر دیا۔ لیکن جب تصوف کی چاشنی عالم اسلام میں ہو گئی اور ہر ملا اور عالم کو

صوفی بننے یا صوفی کہلانے کا شوق ہوا تو منصور کا درجہ اس قدر بلند ہوا کہ تصوف اور تصوفانہ شاعری میں وہ بلندی نظر، حقیقت عرفان اور اتصال الی الحق کی مثال بن گیا۔ اقبال کے نزدیک نطنی کا حق کو انسان کامل یا فوق الانسان کا مراد و قرار دینا وہی علاج ہی کی قسم کی بات تھی لیکن انداز گفتار میں فرق تھا۔

باز ایں علاج بے دار و رسن نوع دیگر گفت آں حرف کہن
حرف او بے باک و افکاش عظیم غریباں از تیغ گفتارش دو نیم
اقبال کو اس کا انفس ہو کر عشق دستی سے بے نصیب ماقلاں فرنگ نے اس کی نبض
طیب کے ہاتھ میں دے دی، اس کا علاج ابن سینا سے نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے لیے
کسی مرشد کامل اور مرد راہ داں کی ضرورت تھی جس کے ظہور کے لیے مغرب کی عقلیت
کی سرزمین موزوں نہیں، اس کے جوش حیات کو صحیح راستہ نہ مل سکا اس لیے اس نے
ایک زلزلے اور سیلاب کی صورت اختیار کر لی۔ اس کی شراب اپنی تیرہ کی وجہ سے
مینا گداز ہو گئی، اس کا نغمہ اس کے تاب چنگ سے افزوں ہو گیا۔ اس کے سوز نے
ساز کو توڑ ڈالا۔

عاشقے در آہ خود گم گشتہ صارتے در راہ خود گم گشتہ
ستی او ہر ز مجاہدے را شکست از خدا ببرد وہم از خود گشت
وہ جمال و جلال، قاہری اور دلبری کا اختلاط چاہتا تھا۔ صحیح ترکیب استخراج سے نا آشنا
ہونے کی وجہ سے قاہری دلبری پر اور جلال جمال پر غالب آ گیا۔ سالک راہ شناس نہ ہونے
کی وجہ سے وہ راستہ بھول گیا۔ پہلے وہ خدا سے منقطع ہوا، اس کے بعد اپنے آپ سے
بھی رشتہ ٹوٹ گیا۔ جو کیفیت معراج قلب سے پیدا ہوتی ہے اس کو وہ آپ دگل کے ارتقا
میں تلاش کرتا تھا۔ وہ عروج نفس میں مقام کبریا ڈھونڈتا تھا لیکن اس مقام کو عقل و
حکمت کے ذریعے سے تنازع للہما میں تلاش کرتا تھا۔ جہاں تک نفی ماسوا کا تعلق ہے

وہ صحیح راستے پر تھا لیکن استحکام خودی میں بلا سے الٹا کی طرف قدم نہ اٹھا سکا، نفی میں گم ہو گیا
 انبات تک نہیں پہنچ سکا وہ تجلی سے ہم کنار تھا لیکن بے خبر تھا۔ ہوس کی طرح وہ بھی طالب
 دیدار تھا لیکن دیدار الہی کی طلب سے ادھر ادھر دیدار آدم کی طلب میں رہ گیا۔ اگر
 شیخ احمد سرہندی کی قسم کا مرشد، روح کے احوال و مقامات سے واقف اس کو مل جاتا
 تو وہ رویت الہی تک اس کو لے جاتا لیکن افسوس کہ وہ اپنی عقل ہی کے بھنور میں جکڑ
 کھاتا رہا۔ اس نظم میں اقبال نے نطشے کے متعلق افسوس کیا ہے کہ وہ مرشد کامل نہ مل
 سکے کی وجہ سے سالک ہونے کی بجائے مجذوب ہو گیا۔ کاش کہ اس کو کوئی ایسا مرشد
 مل جاتا۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھتا مقام کبریا کیا ہے

اس شعر پر اقبال نے ایک نوٹ لکھا ہے: ”وہ جرین کا مشہور مجذوب و فلسفی نطشے جو اپنے
 قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس کے فلسفیانہ افکار نے اُسے غلط راستے پر
 ڈال دیا۔“

بال جبریل میں صفحہ ۲۲۱ پر یورپ کے عنوان کے تحت دو اشعار ہیں جن میں اقبال
 نے نطشے کے اس خیال کو نظم کیا ہے کہ اگر یورپ میں اور کچھ عرصے تک سرمایہ داری کا دور
 دورہ رہا تو تمام یورپ یہودیوں کے پیچھے اقتدار میں آجائے گا۔

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار

جن کی رد باہی کے آگے بچ ہو زور پلنگ

خود بخود گرنے کو یہ کہے ہوئے ہیں کی طرح

دیکھیے پڑ تلہ ہو آخر کس کی بھولی میں فرنگ

آزادی افکار کے خطرے کے متعلق بال جبریل میں جو نظم ہے اس میں بھی اقبال نے

نطشے ہی کے اس خیال کو اپنے خاص رنگ میں بیان کیا ہو کہ آزادی انکار فقط بلند قسم کے انسانوں کے لیے مفید ہو سکتی ہو۔ دونی فطرت اور بے مضبوطی قلب کے ساتھ آزادی انکار جتنی ہی کا باعث ہوگی۔ ضرب کلیم میں صفحہ ۴۰ پر مہدی برحق کے متعلق اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں اس میں ایک طرف اس زمانے کے بعض سست عناصر مدعیان نبوت اس کے سامنے نہیں جو حقیقی نبوت کے راستے ہی پر نہیں پڑے۔ ایسوں کو اقبال سیلہ ہی سمجھتا ہو لیکن معلوم ہوتا ہو کہ اس کی نظر نطشے پر بھی ہو۔ اس کو وہ جھوٹا نہیں سمجھتا بلکہ محکا ہوا انہی خیال کرتا ہو۔ مہدی برحق کے لیے وہ ایک شرط یہ بھی ضروری سمجھتا ہو کہ وہ زلزلہ عالم انکار ہو محض دنیائی مناظرے کرنے والا کتاب ساز اور کتاب فروش نہ ہو۔ نہ وہ مقلد ہو اور نہ محض انکار کہن کا مجدد۔ زلزلہ عالم انکار لکھتے ہوئے یقیناً نطشے اقبال کے مد نظر ہو۔ اقبال کی گفتگو میں بھی جب جدید زمانے کے مدعیان نبوت کا ذکر ہوتا تھا تو نطشے کو بھی اس فہرست میں داخل کیا جاتا تھا اگرچہ نطشے نے کوئی اس قسم کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ کوئی امت بنانا چاہی۔

باوجود مدہ اسی اور اثر پذیری کے حقیقت ہو کہ اقبال کبھی نطشے کا پورے طور پر پرورد نہیں رہا۔ نطشے کے افکار کا ایک حصہ اقبال کو بہت حیات افروز معلوم ہو اگرچہ تو نطشے کا فلسفہ خودی اقبال کی اپنی طبیعت کے موافق تھا اور کچھ یہ بات بھی تھی کہ اپنی ہمت باختم قوم کے احیاء کے لیے وہ اس حربے سے کام لینا چاہتا تھا۔ اقبال نے بہت سے حکماء و صوفیاء سے فیض حاصل کیا لیکن اپنے فلسفہ خودی کے مطابق وہ پوری طرح کبھی کسی کا مقلد نہیں ہوا۔ ہر بڑے مفکر کے ساتھ وہ کچھ دور تک چلتا ہو لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کو چھوڑ کر پھر اپنی راہ پر پڑ جاتا ہو۔ اسرار خودی میں جو اخوات مغربی نطشے کے نمایاں ہیں ان میں صرف نطشے کا ہی فلسفہ نہیں ہو بلکہ المانوی فلسفی نطشے اور فرانسسی یہودی فلسفی برگساں کے افکار بھی ملتے ہیں۔ خودی کے فلسفے کی تائیس میں صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ نطشے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقت وجود ایک 'انائے سامی' ہو جس میں اس کی فطرت ہو۔

اخلاقی عمل اور پیکار اور نشوونما کے لیے اس نے اپنا غیر پاماسو پیدا کیا تاکہ امکان پیکار اور اس کے ذریعے سے امکان ارتقا ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلخ و رنگین انداز میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔
مفصلہ ذیل اقتباس سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

پیکر ہستی ز آئنا ر خودی است	ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را جوں خودی بیدار کرد	آشکارا عالم پسندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او	غیر او پیدا است از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است	خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را	تافسزاید لذت پیکار را
می کشد از قوت بازوئے خویش	تا شود آگاہ از نیروئے خویش
خود فرومی ہلے او میں حیات	بہو خو از گل و ضو میں حیات
بہر یک گل خون صد گلشن کند	از پے یک نغمہ صد شیون کند

عذر این اسراف و این نگیں دلی خلق و تکمیلِ جمالِ معنوی

نخلہ ہائے اومدہ ابراہیم سوخت تا چراغِ یک محمد بر فروخت

یہ سب نشتے کا فلسفہ اتنا اور فلسفہ حیات ہے۔ جہاں تک افکار اقبال کی اساس کا تعلق ہے اقبال بہ نسبت نطشے کے نشتے سے زیادہ متاثر ہے۔ نشتے کی کشمکش حیات میں اخلاق اور روحانیت کی بھی چاشنی ہے جو نطشے میں اس قدر نمایاں نہیں۔ نشتے ایک خاص انداز کا موجد ہے اور نطشے منکر خدا ہے۔

اسرار خودی میں نطشے کے زہر اثر جو نظیں بکھی گئی ہیں اب ان پر ایک سرسری نظر ڈال کر دیکھنا چاہیے کہ اقبال پر نطشے کا اثر کس انداز کا ہے۔ صفحہ ۲ پر افلاطون پر جو تنقید ہے وہ نطشے سے ماخوذ ہے۔ افلاطون اس عالم محسوس سے ماورئی ایک ازلی اور ابدی غیر متغیر عالم عقلی کا قائل تھا۔ اس متحرک اور متغیر اور محسوس زندگی کو مقابلہ غیر اصلی سمجھتا تھا۔ اس کا اثر عیسوی اور اسلامی فلسفے اور تصوف پر بہت پایدار اور بہت گہرا ہے۔ اسلامی تصوف میں جو افکار بعض اکابر صوفیاء کے نام کے ساتھ منسوب ہیں وہ حقیقت میں یا افلاطون کے افکار ہیں یا اس کے افکار کے شتقات ہیں۔ محی الدین ابن عربی کی نعوض الجکم، کا بہترین حصہ اسی سے ماخوذ ہے اور فلسفہ اشراق کی بنیاد بھی افلاطونی ہے۔ اسلامی دینیات اور تصوف میں یہ چیزیں اس طرح سائگئیں اور سموئی گئیں کہ اب ان کو اصل اسلام سے علیحدہ کرنا گوشت کا ناخن سے جدا کرنا ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نطشے کا یہ خیال تھا کہ افلاطون اور سقراط کے اثر سے جو فلسفہ اور تہذیب اور فن لطیف پیدا ہوئے ہیں وہ سب انحرافی ہیں اور جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے اس پھر بکھی ہوئی اور دھڑکتی ہوئی فطرت کو اصل سمجھنا دشوار ہے۔ افلاطون کا اثر جس انداز میں عینیت اور مغربی علوم و فنون میں ملتا ہے اس سے کچھ ملتا جلتا اثر اسلامیات میں بھی پایا جاتا ہے۔ افلاطون پر نطشے کے انداز کی تنقید کرنے کے بعد اقبال اسلامی ادبیات کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس کو عجمی ادبیات میں بھی وہ رنگ ملتا ہے جس کو وہ انحراف کی علت اور اس کا معلول قرار دیتا ہے۔ جوش جہاد میں اقبال نے حافظ پر بھی حملہ کر دیا جس سے حافظ کے پرستاروں میں بہت ہل چل مچی اور انھوں نے بہت سخت الفاظ میں اقبال کے اس نقطہ نظر کی مخالفت کی ہے۔ اقبال نے حافظ کی نسبت کہہ دیا تھا کہ۔

ماہِ گلزارے کہ دارد زہر تاب صید را اول ہی آورد خواب

نطشے کی طرح اقبال بھی اس خواب آور فن لطیف کے بہت خلاف تھا۔ افلاطون

کے ساتھ اس نے حافظ کو بھی عجی ادبیات کا نمونہ سمجھ کر بہت تنقید بنایا۔ لیکن قوم کے براہِ نیچر ہونے سے اقبال اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن میں سے حافظ کا نام نکال دیا میں نے اقبال سے اس کے متعلق دریافت کیا۔ فرماتے گئے کہ ”خیالات میرے وہی ہیں“ میں نے مصلحتاً حافظ کا نام نکال دیا ہے کیونکہ اس میں خدمتِ یہ ہو کہ اس مخالفت کی وجہ سے لوگ کہیں میرے نظریے ہی کے مخالف نہ ہو جائیں۔ اگر وہ حافظ کو ایسا نہیں سمجھتے تو نہ سمجھیں لیکن ادبیات کے متعلق میرے اس نظریے پر غور کریں۔“

اسرارِ خودی میں صفحہ ۴۴ پر خودی کے چوتین مراحل بیان کیے گئے ہیں ان میں بھی نطشے کا کسی قدر اثر ہے۔ اقبال نے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ ”تربیتِ خودی اسرارِ اہل است۔ مرحلہ اول راجعت و مرحلہ دوم راضیہ نفس و مرحلہ سوم رانیات الہی نامیدہ اند۔“

ان مراحل میں مرحلہ اول میں خودی کو شتر قرار دیا ہے۔ یہ خیال بعینہ نطشے سے ماخوذ ہے۔ باقی دو مراحل اقبال نے اسلامیات سے لیے ہیں۔ نطشے کے ہاں بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روح حیات تین مراحل میں سے گزرتی ہے یا یوں کہو کہ تبدیلیِ ہیئت میں وہ یکے بعد دیگرے تین ہیئیں اختیار کرتی ہے۔ پہلی ہیئت میں وہ اونٹ ہے، دوسری میں شیر اور تیسری میں بچہ۔ ہیئتِ اُستری میں روح نہایت صبر اور جبر سے اپنے آپ پر فرائض اور ادا کر دیا ہے کہ جو جہاد لیتی ہے۔ اس کے بعد جبر اور بار برداری احکام میں سے کھل کر وہ جب ہیئتِ اختیاری میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے۔ اس کا اپنا آزاد ارادہ ہے قانونِ حیات بن جاتا ہے۔ لیکن نئی اقدار کے پیدا کرنے کے لیے اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئتِ مطلق ہو جس میں مصومیت اور نیاں کی ضرورت ہے۔ پہلے مراحل کو اگلے بھول جائے، زندگی کو ایک مکمل سمجھے، نئے سرے سے اس کا آغاز کرے، گردشِ الہیہ کے پتے کو باز سمجھ کر گھمائے۔ ایک مقدس اثباتِ خودی۔ نئی زندگی کی ایک نئی علت کہ جس

طرح کہ وہ کسی پہلی چیز کی معلول نہ ہو۔

اقبال نے نطشے کے تین مراحل میں سے صرف مرحلہٴ اشتری کو لے لیا۔ قرآن کریم نے بھی ہیئت اشتری کی طرف توجہ دلائی ہے۔ فانظر لی الابل کیف خلقت۔ دیکھا اونٹ کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے۔ اسلامی تہذیب و تخیل میں اونٹ علامتِ حق کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دو مراحل اطاعت اور ضبط نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں۔

نطشے کے ہاں جو مرحلہٴ شمیری ہے اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے لیکن اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ نطشے کے ہاں اقبال کی نیابتِ الہی کی جگہ ایک خلقِ جدید اور ایک آغازِ نو ہے جس کو وہ اندازِ طفلی سے تعبیر کرتا ہے۔

اسرارِ خودی کے صفحہ ۶۲ اور ۶۳ پر ریزہٴ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں وہ براہِ راست نطشے کے زیر اثر لکھے گئے ہیں۔ ایک پرندہ ریزہٴ الماس کو شبنم سمجھ کر چاٹنے لگا۔ لیکن اس کی سختی کی وجہ سے شکست کھا گیا۔ اس قسم کا مضمون اقبال نے 'ابوالعلماء معری' والی نظم میں بھی بیان کیا ہے۔ معری مذہباً آزاد خیال شخص تھا۔ گوشت نہیں کھاتا تھا کسی نے بھنا ہوا تیراس کو بھیجا کہ شاید اس کے منہ میں پانی بھر آئے لیکن وہ تیر کو مخاطب کر کے بوچھے لگا کر کیوں بھائی کس قصور میں یہ سزا ملی؟ خود ہی جواب دیتا ہے کہ یہ کم زور ہونے کی سزا ہے۔ اگر شاہیں ہوتا تو خود شکار ہونے کے بجائے دوسروں کا شکار کرتا۔ زندگی میں کم زور ہونا ہی سب سے بڑا جرم ہے۔ اسی طرح 'الماس و زغال' والی نظم کا مضمون نطشے سے ماخوذ ہے۔ کیمیادی لحاظ سے ہیر اور کوئلہ ایک ہی چیز ہے۔ ایک میں مرورِ ایام سے یہ تبدیلی واقع ہو جاتی ہے کہ وہ کمالِ سختی کی وجہ سے ہیرا بن جاتا ہے۔ سخت جانی سے زندگی میں آب و تاب پیدا ہو جاتی ہے۔ دوسرا جرم رہنے کی وجہ سے تیر و درہتا ہے۔ نطشے کی اخلاقیات کا اصولِ اولین جو اس کے مذہب کا کلمہ ہے یہ ہے کہ سخت ہو جاؤ۔ اس میں ہول

کی تشریح میں نپٹے نے بھی اس قسم کے استعاروں سے کام لیا ہے۔
 اسرار خودی میں مغربی مفکرین میں سے تین کا اثر نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ اس خودی
 کا بیان جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے نپٹے سے ماخوذ ہے۔ اس حکام خودی، سخت کوشی اور سختی
 بندی کا فلسفہ نپٹے کا ہے لیکن حقیقت وقت اور سیلان حیات کے متعلق جو اشعار یا
 نظمیں ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ برگساں کا اثر اقبال پر اسرار خودی کے بعد بھی
 قائم رہا۔ انوس ہر کہ اسرار خودی میں اقبال نے برگساں کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام
 فلسفہ وقت حضرت امام خافعی کے ایک قول کے ماتحت نظم کر دیا ہے حضرت امام خافعی
 کے قول کے تحت میں کوئی فلسفہ نہیں تھا۔ جو فلسفہ اقبال نے برگساں سے لے کر
 اس قول کی تفسیر میں پیش کر دیا ہے وہ خود امام صاحب کی سمجھ میں نہ آتا۔ ان کا تدمین اور
 توریع ایسے نکارے بہت گہرے ہیں۔ برگساں کا یہ فلسفہ توحید کے مقابلے میں دہریت
 سے زیادہ قریب ہے۔ برگساں دہرہ ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے اور دہرہ کو وقت قرار
 دے کر وقت کی ماہیت کو بڑی نکتہ رسی سے بیان کرتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ زمان
 یا وقت مکان سے بالکل الگ چیز ہے مگر عام طور پر نفس انسانی زمان کو بھی مکان ہی پر
 قیاس کرتا ہے۔ زمانہ ایک لامکانی اور تخلیقی قوت ہے۔ تغیر اور ارتقا اس کی ماہیت میں داخل
 ہیں اور اس کے سوا کسی حقیقت ثانیہ کا وجود نہیں۔ اقبال نے "لا تسبوا الدہر" کی
 حدیث قدسی سے مدد لے کر برگساں کی دہریت کو توحید کا ہم رنگ بنانے کی کوشش
 کی ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است لا تسبوا الدہر فرمانِ نبی است
 مذکورہ صدر بیان کی تائید مفصلہ ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے۔

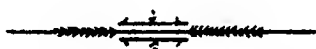
اے اسیرِ دوشِ فردا درنگ در دل خود عالمِ دیگر نگ
 در غی خود تھمِ خلعتِ کاشی وقتِ راضیِ خطے پنداشتی

باز با پیمانہ لیس و نہار فسر تو پیمود طول روزگار
ساختی این رفعت را ز تار دوش گشتہ مثل بتاں باطل فروش

تو کہ از اصل زماں آگر نہ از حیات جاوداں آگر نہ

ایں و آن پیدا است از فقاہت زندگی مسراست از اسرار وقت
اصل وقت از گردشِ خورشید نیست وقت جاوید است و غیر جاوید نیست

وقت را مثل مکان گسترده امتیاز دوش و فردا کردہ
وقت ما کو اول و آخر ندید از خیابان ضمیر ما دید



۴-۲

۲۸/۹۱۵۶

۴

اوتیار کو
۱۱

خلاصہ

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کے بعض افکار کے ماخذ کو تلاش کر کے اس کے درجہ کمال میں کوئی کمی پیدا کی جائے۔ شعر کی کئی قسمیں ہیں اور اس کے لحاظ سے شاعروں کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ کوئی غزل گو مترنم شاعر ہو، کوئی رزمی شاعر ہو۔ کوئی برہمی شاعر، کوئی عشق مجازی کا شاعر ہو اور کوئی عشق حقیقی کا۔ کوئی حب وطن کا شاعر ہو اور کوئی حب فطرت کا شاعر۔ کوئی ماضی کا شاعر ہو کوئی حال کا شاعر اور کوئی مستقبل کا شاعر ہو۔ کوئی اخلاقی شاعر ہو اور کوئی قومی شاعر، کوئی صوفی شاعر ہو اور کوئی رند شاعر۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ اقبال کو کس صنف میں داخل کیا جائے تو اس کے جواب میں بڑی مشکل پیش آئے گی۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر ہے کہ شاعری کی شاید ہی کوئی صنف ہو جو اقبال سے چھوٹ گئی ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ آخر میں ایک مفکر شاعر اور مبلغ شاعر کا رنگ اقبال میں غالب نظر آتا ہے۔ اعلیٰ درجے کی شاعری میں جو جُز نبوت کا ہوتا ہے وہ اقبال کی شاعری کے آخری دور میں بہت نمایاں ہو گیا۔ اس مضمون کے ضمن میں فقط اتنی گنجائش ہے کہ ہم مختصراً اندازہ کریں کہ بحیثیت ایک مفکر شاعر کے اقبال کا کیا مقام ہے۔ لیکن اس تقدیر و تخمین سے پہلے میں شعر اور تفکر کی باہمی نسبت کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں جس سے اقبال کے متعلق صحیح اندازہ کرنے میں مدد ملے گی۔

انسانی رجحانات طبع میں ہر قسم کے مرکبات کا امکان ہے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ انسانی فطرت کے بعض میلانات بعض دوسری قسم کے میلانات کے ساتھ ہم کنار نہیں ملتے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ریاضی داں یا سائنس داں ادیب نہیں ہو سکتا یا فلسفی خشک استدلالی ہونے کی وجہ سے شاعر نہیں ہو سکتا۔ خود شاعری کے اندر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک

انداز سخن کا قادر الکلام شاعر دوسرے انداز سخن میں سپر انداختہ ہو جاتا ہو۔ لیکن انسان کی تاریخ افکار اور تاریخ کمالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہو کہ گو عام طور پر اس قسم کے استقرامصح ہوتے ہیں لیکن کوئی اٹل اور ٹکلیہ قواعد اس بارے میں ایسے نہیں ہیں جن کے تحت قطعی طور پر یہ کہہ سکیں کہ فلاں اور فلاں قسم کے کمالات ایک انسان میں یک جا نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم میں بھی اسی وجہ سے عام شعرا کے متعلق استقرافائم کرتے ہوئے استثنائی صورتوں کا بھی ذکر کر دیا گیا ہو کہ شعرا گو عام طور پر بے عمل اور رہبری کے قابل نہیں ہوتے لیکن کہیں کہیں ایمان اور عمل والے شاعر بھی ملتے ہیں۔

یہاں پر ہم صرف یہ ماننا چاہتے ہیں کہ اگر شاعر محض شاعر ہونے کے علاوہ مفکر بھی ہو تو وہ کس قسم کا مفکر ہو سکتا ہو۔ یہ ظاہر ہو کہ اگر تفکر عبارت ہو استدلال منظم سے تو شاعری میں اس کی گنجائش بہت کم ہو۔ محض فلسفے کو نظم کرتے ہوئے فلسفہ بھی تشنہ رہ جاتا ہو اور شاعری بھی پھیلکی ہو جاتی ہو۔ کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے استدلالی طریقے سے افکار کی تخلیق و تنظیم شاعروں کا کام نہیں اس لیے مفکر شاعر عام طور پر وہ شخص نہیں ہوتا جو اپنی شاعری میں علم و حکمت کی تخلیق کرے شاعری ایک خاص طرز احساس، طرز تاثر اور طرز بیان کا نام ہو۔ بڑے بڑے مفکر شاعروں نے یہی کیا ہو کہ جو افکار ان کی قوم میں یا کسی دوسری قوم میں پیدا ہو کر اہل علم میں عام ہو چکے تھے، ان کو شعر کا جامہ پہنا کر ایسی روح ان کے اندر بھونکی جو ان کو بغلے دوام حاصل ہو گیا ہو۔ شاعری دماغ کی زبان نہیں، دل کی زبان ہو۔ لیکن دل اور دماغ آخر انسان ہی کے دل و دماغ ہیں، ان کا ہیضہ الگ الگ بولی بولنا ضروری نہیں۔ دماغ کی زبان کی ترجمانی دل کی زبان میں بھی ہو سکتی ہو مگر اپنے انداز سے مفکر شاعروں کا اکثر یہی وظیفہ رہا ہو کہ وہ زندگی کے عام تجربات کو اور خالص مفکروں کے پیدا کردہ افکار اور صوفیا کے پیش کردہ اور محسوس کردہ وجدانات کو شعریت کے خم میں ڈبو کر رنگین اور دل نشین بناتے رہے ہیں۔ فن لطیف دل کشی اور دل نشینی کا نام ہو اور شاعر کا اصل وظیفہ یہی ہو۔ شاعر کا کمال اس کی حساسی اور انداز بیان میں ہو۔

وہ دنیا میں پھیلے ہوئے تصورات و خیالات و تجربات کو کبھی رنگین کر دیتا ہے اور کبھی دل سوز شاعر کا کمال انکار کی اوج میں نہیں ہے۔ اس کا کام سلومہ انکار کو دل آویز اور دل دوز بنارینا ہے۔ جو خیالات محض دماغ آفریدہ ہونے کی وجہ سے باہر سے ہی قلب کا طواف کرتے رہتے ہیں وہ شعری بدولت دل میں داخل ہو جاتے ہیں اور سننے والے کو یہ محسوس ہوتا ہے یہ حقیقت پہلی مرتبہ اس پر شکف ہوئی حالانکہ ہو سکتا ہے کہ تمام عمر وہ بات اس کے کان میں پڑتی رہی ہو لیکن ہوتا یہ ہے کہ شاعر کے اعجاز بیان کے بغیر وہ پردہ گوش سے پردہ دل تک سفر نہیں کرتی۔ حلقے کی لوح پر وہ محفوظ ہوتی ہے لیکن شاعر کی آواز کے بغیر دل کے تار اس سے مرتعش نہیں ہوتے خود اقبال نے حکمت استدلالی اور شعر میں ڈوبی ہوئی حکمت کا ایک دل آویز طریقے سے مقابلہ کیا ہے۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است شعری گرد چو سوزا دل گرفت
بو علی اندر غبار ناکہ گم دست رومی پردہ محل گرفت

شعر میں اقبال نے حکمت کے جو موتی پروئے ہیں ان کے متعلق محض یہ کہ دینا تا انصافی ہوگی کہ وہ موتی اس نے دوسرے جو ہریوں سے لیے ہیں۔ ہیرا جب تک تراشا نہ جائے اور موتی جب تک مالا میں پرویا نہ جائے اور جواہرات جب تک زیور میں جڑے نہ جائیں ان کا جمال معمولی سنگ، یزدوں اور خزن پاروں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اقبال نے شاعری پر جو احسان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور ماضی اور حال کے وہ جواہر پارے جو نفس انسانی کے آسمان کے تارے ہیں، کمال شاعری سے اس طرح تراشے اور پروئے اور جڑے ہیں کہ نوع انسان کے لیے ہمیشہ کے لیے بصیرت افروز ہو گئے ہیں۔ شعری دنیا جو انسانی قلب کی دنیا ہے اس ثروت سے مالا مال ہو گئی ہے اور اردو اور فارسی کی شاعری پر جو یہ تہمت تھی کہ اس کا دائرہ تصورات بہت محدود ہے اور شعر ابار بار ایک ہی قسم کے خیالات کے گرد گھومتے رہتے ہیں اور تہمت رفع ہو گئی ہے۔ بڑے سے بڑے مفکر شاعر نے

بھی خواہ وہ رومی ہوں یا عطار یا سنائی یا گوئے یا بلینی سن یا بد او تنگ اس سے زیادہ کوئی کام نہیں کیا۔ اقبال کی حکیمانہ شاعری کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو دوسرے مفکر شعرا میں بہت کم پایا بلکہ نایاب ہے۔ جہاں تک افکار کا تعلق ہے اس نے نہ رومی کا کامل تتبع کیا ہے نہ نطشے کا نہ برگساں کا اور نہ کارل مارکس یا لینن کا۔ اپنے تصورات کا قالمین بننے ہوئے اس نے رنگین دھاگے اور بعض خانے ان لوگوں سے لیے ہیں لیکن اس کے کل قالمین کا نقشہ کسی دوسرے کے نقشے کی جو ہو نقل نہیں ہے۔ اپنی تعمیر کے لیے اس نے ان افکار کو سنگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے۔ اقبال ان مفکر شاعروں میں سے ہے جس کے پاس اپنا ایک خاص زاویہ نگاہ اور نظریہ حیات بھی ہوتا ہے۔ محض افکار کے ادھر ادھر سے اخذ کردہ عناصر سے اس کی توجہ نہیں ہو سکتی۔ گوئے نے جو ایک لحاظ سے اقبال کا پیشرو ہے وہی خیال کو ایک عجیب پرانے میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے افکار کی تعمیر سے قطع نظر کے نقطہ میرے جسم کی تعمیر کرو۔ کیا ان عناصر سے جو میں نے بطور خوراک اپنے اندر جذب کیے ہیں، میری شخصیت کی توجہ ہو سکتی ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گوئے نتیجہ ہر اتنے سو بکروں اور گایوں اور خنزیریوں کا، اور عرق ہر اتنے ٹن ترکاریوں اور انابجوں کا، تو یہ کس قدر مہل بات ہوگی۔ یہ تمام غذائیں گوئے میں آکر گوئے بن گئی ہیں یہی حال اقبال کا ہے۔ اقبال کے اندر رومی بھی ہے اور نطشے بھی کانت بھی اور برگساں بھی، کارل مارکس بھی اور لینن بھی، اور شاعری کے لحاظ سے بیدل بھی اور غالب بھی۔ لیکن اقبال کے اندر ان سب میں سے کسی کی اپنی حیثیت جوں کی توں قائم نہیں ہے۔ رومی کا انسان کامل اور مرد عارف، نطشے جیسے کافر کے 'فوق الانسان' سے ہم کنار ہو کر اقبالی انسان بن گیا ہے۔ برگساں کی دہریت اسلام کی توحید سے مل کر کچھ اور چیز ہو گئی ہے۔ اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو اقبال کے اندر یہ عجیب و غریب کمال نظر آئے گا کہ زندگی کے بظاہر متضاد اور متخالف نظریات اس میں عجیب طرح سے ترکیب پائے گئے ہیں۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال ہی بعض متضاد چیزوں

کو چڑھیں سکا، جس وقت جو جس سے چاہا۔ لے لیا۔ یہی اعتراض افلاطون پر بھی کیا گیا ہے، جلال الدین رومی پر بھی اور نطشے پر بھی۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور افکار و تاثرات کی گونا گونی کو کوئی صاحب کمال ایک رنگ میں لا بھی سکتا ہے یا نہیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دل کش نقشوں میں بن لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو، لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے کسی تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔

عارف رومی کو اقبال اپنا مرشد سمجھتا ہے۔ جادید نامے میں افلاک اور ماورائے افلاک کی سیر میں وہ رہنما ہے۔ تمام حقائق اور واردات کی اصلیت اقبال پر اسی مرشد کے سمجھانے سے کھلتی ہے۔ بال جبریل میں پیر و مرشد کا مکالمہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کو نبی کریم صلیم کے بعد پیر رومی ہی سے گہرا واسطہ روحانی ہے۔ دیگر حکم پر اقبال مخالفانہ تنقید بھی کرتا ہے لیکن پیر رومی کے ساتھ دشمنہ عقیدت بہت راسخ اور غیر متزلزل ہے۔ اقبال کے ارتقائے عقل در روحانی میں یہ رستہ روز بروز مضبوط ہوتا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال جیسے آزاد خیال شخص کو اگر کسی کامرید کہہ سکتے ہیں تو وہ پیر رومی ہی کامرید ہے۔ دیکھنا چاہیے کہ تمام صوفیائے کرام میں سے اقبال نے اس مرشد کو کیوں منتخب کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رومی کا تصوف اسلامی تصوف کی مختلف قسموں میں ایک امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ عشق اور عقل باہمی تعلق جس پر اقبال نے اپنی شاعری کا بہت ماحصلہ وقف کیا ہے، پیر رومی کا خاص مضمون ہے۔ اقبال نے اس مضمون میں فقط مرشد کے الفاظ کو دہرایا نہیں بلکہ جدت افکار سے اس میں بہت دل کش رنگ اپنی طرف سے بھرے ہیں۔ رومی کے تصوف میں حرکت اور ارتقا کے تصورات بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ رومی آزادی ارادہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد

کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں کہ وہ جرأت افکار میں بعض اوقات نطشے کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس کی انفرادیت جاتی رہتی ہے۔ تقویم خودی، تخلیق ذات اور ادعائے اناس کے معنایں جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا امتیازی جوہر ہیں، رومی کے ہاں جا بجا ملتے ہیں۔

دانہ باشی مرغکانت بر چنند غنچہ باشی کو دکانت بر کنند

دانہ پنہاں کن سرا پا دام شو غنچہ پنہاں کن گیاہ بام شو

تسیر کائنات اور عروج آدم اقبال کی طرح رومی کا بھی خاص مضمون ہے

آنکہ بر افلاک رفتارش بود بر زمیں رفتن چہ دشوارش بود

رومی کے ہاں کے بہترین تصورات اقبال میں ایک جدید رنگ میں ملتے ہیں لیکن نمانے کے اتفاقاً سے بعض اُمور میں مرید مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔ تعبیر ملت اور حقیقت اجتماع کا جو فلسفہ اقبال نے بیان کیا ہے اس کی فقط کہیں کہیں جھلکیاں رومی ہی میں مل سکتی ہیں۔ جس خوبی اور شرح و بسط کے ساتھ اقبال نے اس میں نکتہ آفرینی کی ہے وہ اقبال ہی کا حصہ ہے۔ رومی کا جذبہ عشق بہت حد تک محویت ذات الہی کے تاثرات میں رہ جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں جذبہ عشق ایک جذبہ تخلیق، جذبہ تسیر اور جذبہ ارتقا بن گیا ہے اور اس پہلو سے اقبال نے ایسے معنایں پیدا کئے ہیں جن کا مرشد کے ہاں شکل سے کوئی نشان ملے گا۔

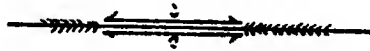
نطشے کی مریدی اقبال نے اس حد تک بھی قبول نہیں کی جس حد تک کہ اس نے مرشد رومی کا اتباع کیا ہے۔ نطشے کے افکار میں سے اقبال کو تعمیر خودی، استحکام خودی

اور عروج آدم کا مضمون پسند آیا۔ لیکن نطشے کے ہاں سے تخریبی افکار بہ نسبت ترکیبی افکار کے بہت زیادہ ملتے ہیں۔ اس میں جلال کا پہلو جمال کے پہلو پر اس قدر غالب ہے کہ ہستی محض ایک میدان کا انداز بن جاتی ہے۔ اقبال خودی کے ساتھ ایک بے خودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ناقص سمجھتا ہے۔ نطشے کے ہاں انفرادی خود اختیاری کا اس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور مبہم سا رہ جاتا ہے۔ اس کے ہاں قاضی کا غالب ہے اور دلبری مغلوب۔ اقبال کے نصب العین انسان میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے، ادعا کے ساتھ تسلیم و رضا بھی ہے۔ نطشے جمہوریت اور مساوات کا دشمن ہے اور غریبوں اور کمزوروں کے لیے اس کے پاس نفرت کے احساس کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکلوں کو دھوکا سمجھتا ہے لیکن ایک اعلیٰ سطح پر صحیح مساوات کا تسلاشی ہے اور ایسے خدا کا قائل ہے جو اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ اٹھو! میری دنیا کے غریبوں کو جگادو۔ نطشے کے ہاں صداقت کا معیار قوت کے سوا کچھ نہیں۔ تنازعہ لبلبا کا انداز ظلم ہے، بے رحم اور جاہلانہ ہے۔ اقبال کے ہاں محض قوت صداقت کا معیار نہیں۔ نطشے خدا کا منکر ہے۔ اقبال اعلیٰ درجے کا موجد ہے۔ نطشے مجذب ہے اور اقبال یکیم ہے۔ اقبال تمام نوع انسانی کو بُھاننا چاہتا ہے۔ نطشے کی نظر قطعاً چند کامل افراد پر ہے جو تمام پیکار حیات کا حاصل ہیں۔ نطشے نے ڈارون کے نظریہ حیات پر اخلاق اور فلسفے کی بنیاد رکھی۔ اس کا یہ خیال کہ اسی نظریے کے ماتحت آنے والا انسان موجودہ انسان سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا کہ موجودہ انسان کیڑوں کو کڑوں سے مختلف ہو گیا ہے۔ انسانی نصب العین میں بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن انوس یہ ہے کہ نطشے کسی وجہ سے بڑے زور شور سے یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ کائنات اپنے حوادث کو ازلی اور ابدی طور پر دہرائی رہتی ہے۔ جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے، جو مخلوق اس وقت ہو رہی ہے پہلے بھی موجود رہ چکی ہے اور آئندہ بھی بار بار وجود میں آتی رہے گی۔ تکرار ابدی کا یہ عقیدہ نطشے کے جوش ارتقا کے خلاف پڑتا ہے۔ اگر حرکت حقیقت میں ارتقائی نہیں بلکہ دوری ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ محض تکرار ہے تو تمام ذوق پیکار مہل اور جدید انسان

کی تخلیق کا خیال بے معنی ہو جاتا ہے۔ نطشے کے انکار میں جا بجا متناقضات پائے جاتے ہیں لیکن ارتقا اور تکرار کا تناقض بڑا شدید ہے۔ اقبال اور رومی دونوں کے افکار اس تناقض سے بری ہیں۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجبستی اندکڑے مرحلہ شوق نہ ہو طو
مولانا روم فرماتے ہیں کہ میری زندگی ایک عروج مسلسل ہے۔ میں ذرات پریشاں سے شروع
ہوا تھا، جادو نباتات و حیوان سے گزرتا ہوا انسان تک پہنچا ہوں :- ۶
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم کے زمرہ کم شوم

عارف رومی کا نظریہ یہ ہے کہ زندگی میں نہ رجعت ہے نہ تکرار۔ اس نظریے میں
اقبال رومی کا ہم نوا ہے اور دونوں نطشے کے مخالف ہیں۔



کئی

اقبال اور آرٹ

از

ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب ڈی لٹ (پیرس)

جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

اقبال کی طبیعت ایسی ہم گیر اور ہمدرد تھی اور اس کی شخصیت میں ایسے مختلف عناصر جمع ہو گئے تھے جو عام طور پر کسی ایک شخص کی زندگی میں شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اس کے ذہن اور اس کی زندگی میں بلا کی وسعت تھی۔ اس کے جمال پرست اور عشق پرورد دل نے اپنے تخیل کی گلکاریوں سے اپنی ایک الگ دنیا آباد کر لی تھی۔ اس دنیا کی خیالی تصویر میں اس نے اپنے جذبات کے موقلم سے ایسی رنگارنگی اور تنوع پیدا کیا کہ انسانی نظر جب اس تصویر پہنچتی ہے تو پھر بیٹے کا نام نہیں لیتی۔ اقبال کا آرٹ دلوں کو بھانسنے کے طلسم میں پوشیدہ ہے۔ اقبال کے جسم خاکی میں ایک مصلح حیات کی عرفان جو صداقت پسند اور نظم آفریں روح تھی جو جذبہ دینی کے تحت انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ضبط و نظم قائم کرنا چاہتی تھی۔ وہ شاعر بھی تھا اور حکیم نکتہ داں بھی۔ اس کے ہاں درد و سوز بھی ہو اور زندگی و سستی بھی، نصیحتیں بھی ہیں اور دین و تمدن کی تعلیم بھی، عقل و عشق کی ابدی کشمکش کا بیان بھی ہو اور حن کی کرشمہ سازیوں کی نقاشی بھی۔ اس کی نظر حقیقت اور مجاز دونوں کو بے نقاب کرتی ہے۔ کبھی وہ والہانہ انداز میں جذبات انسانی کی ترجمانی کرتا ہے اور کبھی اپنے افکار عالیہ سے حیات و تقدیر کے راز ہائے سرہستہ کا انکشاف کرتا ہے۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان و بیجان کی منزل کی طرف بڑھانے لے جاتا ہے اور کبھی اپنے علم پرور اور حکیمانہ مشوروں سے ضبط و نظم کی تعلیم دیتا ہے۔ غرض کہ زندگی کی ہنگامہ زانیوں کے کوئی اسرار اس کی بصیرت سے پوشیدہ نہیں۔

اس کی شاعری اور زندگی کے مختلف رُخ اپنے اندر اس قدر وسعتیں پنہاں رکھتے ہیں کہ صرف اس امر کی ہر کہ علیحدہ علیحدہ اور مجموعی طور پر استقصا کیا جائے۔ یہ کلام اس وقت ہو سکے گا جب کہ ہماری قوم کے بہترین دل و دماغ اس کے پیغام کو سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کے لیے عرصہ تک اپنے تئیں مصروف رکھیں گے۔ اقبال کا آرٹ حسن و عشق کے اسرار کا حامل ہو اور علم و معرفت کے جو خزانے اس کے اندر پوشیدہ ہیں، ان تک پہنچ صرف انھیں لوگوں کی ہونے چاہیے جو جنھوں نے اپنے دل و دماغ پر وہ کیفیات طاری کرنے کی کوشش کی ہو جو اس پرگزرجی ہیں۔ اقبال کی زندگی مجمع البحرین تھی جس میں مشرق و مغرب کے علم و حکمت کے دھارے آکر مل گئے تھے۔ اس کی شخصیت جامع کمالات تھی۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی اور لازوال قوتوں کا آئینہ دار ہے۔ اس نے عہد جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے، جسے وہ مہم مسلم کہتا ہے، وہ ایسا جاندار تصور ہے کہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ جتنا زمانہ گزرے گا اتنی ہی اس کے کلام کی تاثیر بڑھتی جائے گی۔ ادب اس کے جذبات کی قدر کرے گا، فلسفہ اس کے تخیل و وجدان سے بصیرت اندوز ہوگا اور سخن آرائی اس کی نازک خیالی پر وجد کرے گی۔ اقبال کی طبیعت میں جو ہمہ گیری تھی اس کی مثالیں تاریخ ادب میں بہت کم ملتی ہیں۔ اس کی زندگی اور شاعری کا ہر پہلو اپنے اندر بے پایاں دلکشی رکھتا ہے۔ بقول نظیری:-

ز پائے تا ہر سرش ہر کجاکہ می نگرم

کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا میں جاست

ادبیات عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ایسی مثال ملے گی کہ کسی دوسرے شاعر نے اقبال کی طرح اپنے ولادیز نعموں سے اتنی بڑی جماعت پر جیسی کہ مسلمانانِ ہند کی جماعت ہے، اتنا اہم اثر چھوڑا ہو۔ اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اقبال نے زندگی کے ان مہتمم بالشان حقائق کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا جو قوموں اور جماعتوں کی سیرت کی تشکیل میں مدد و معاون ہوتے اور انھیں فلاح و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ

خود زمین مردہ میں پیدا ہوا جیسا کہ اس نے "پیام شرق" میں اپنا اور المانوی شاعر گوئٹے کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔

ادھن زادے جن پروردہ من دیمدم از زمین مردہ
لیکن اس نے اپنے پیغام کے طلسم سے ایک پوری قوم کی رگوں میں زندگی کی
لہر پیدا کر دی۔

اقبال نے مختلف موقعوں پر اس امر کا اظہار کیا ہے کہ مجھے شاعری سے کوئی سروکار
نہیں۔ اس نے اپنی قوم سے شکایت کی ہے کہ:-

ادحدیث دلبری خواہد زن رنگ و آب شاعری خواہد زن
کم نظر بے تابی جانم ندید آشکارم دید و پنہانم ندید
اس سے دراصل اس کی مراد یہ ہے کہ وہ آرٹ کو آرٹ کی خاطر نہیں برتا بلکہ اس
کو اپنے مخصوص مقاصد حیات کے حصول کا ذریعہ تصور کرتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطاری کشم ناقصہ بے زمام را

۴۔ وکٹر ہیوگو نے "آرٹ برائے آرٹ" ("l'art pour l'art") کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے کہ
سب سے پہلے اس نے اس کو استعمال کیا تھا۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ اس نے سلاوی میں شکیبیر کے فرانسیسی
ترجمہ پر ایک نہایت جامع و راسخ بحث لکھا تھا جس میں اس نے لکھا ہے:-

"۳۵ سال کا عمر ہونے آیا (یعنی ۱۸۳۰ء میں) کہ ایک روز واطیر کے المیہ ناکوں کے متعلق ایک محبت
میں بعض شاعروں اور نقادوں میں بحث ہو رہی تھی۔ میں بھی وہاں موجود تھا۔ میں نے کہا کہ واطیر کے
ناکوں میں اشخاص ایک دوسرے سے باتیں نہیں کرتے، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ایک فقرہ
دوسرے فقرے سے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے ہاں ہمیں خاص آرٹ برائے آرٹ کی مثالیں ملتی ہیں۔
غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ "آرٹ برائے آرٹ" مناظرہ اور بحث کے لیے ایک اصولی موضوع بن
گئے۔ لیکن وکٹر ہیوگو کو اس کا علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ وکٹر گوئٹے نے اپنے ایک پتھر
(بقیہ بر حاشیہ ۱۰۹)

اقبال اپنے آرٹ کے ذریعے اجتماعی وجدان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہتا ہے۔ وہ آرٹ کی ہمہ گیر سے اپنے 'ہمراہ سست عناصر کو منزل مقصود کی جانب تیز کام دیکھنے کا متمنی ہے۔ اس کے فخر کی دل کش صدا اس کے ساتھیوں کی بے آہنگیوں کو اپنے میں جذب کر لیتی ہے۔ جس طرح حقیقی حسن مشاہلی کا رہین منت نہیں ہوتا اور اس کے بے نیازی کا اقتضا ہوتا ہے کہ وہ اپنی طرف سے بے پروا رہے، اسی طرح اقبال جو ہمہ تن شعر ہے، اپنی شعریت کا ویسا عامیانا احساس نہیں رکھتا جو جھوٹے شاعروں کا شیوہ ہے۔ وہ سوائے اپنی مخصوص محبتوں کے عام طور پر پیشہ ور شاعروں کی طرح شعر بڑھاتا اور دوسروں کو ناناہک

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۸

میں استعمال کیے تھے۔ آرٹ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لیے ہے اور نہ اس کا مقصد مسرت و افادہ ہے۔۔۔۔۔ مذہب مذہب کی خاطر ہونا چاہیے، اخلاق اخلاق کی خاطر اور آرٹ آرٹ کی خاطر۔ نیکی اور پاکبازی کے راستے سے افادہ اور جمال تک پہنچ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جمال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکبازی نہیں ہے۔ جمال کا راستہ جمال ہی کی منزل کی طرف رہبری کر سکتا ہے۔" (ملاحظہ ہو پال اسٹایفر کی کتاب "مذہبی اور جمالیاتی مسائل" ص ۲۰)

(Questions esthétiques at religieuses)

دکٹر کوڑین پرکانٹ کے فلسفے کا بہت اثر تھا۔ چنانچہ اس نے کانٹ کے اس خیال پر کہ آرٹ کے لیے بے حلق و بے غرض ہونا ضروری ہے اور مزید حاشیہ چڑھایا اور اپنی خطابت و ذہانت سے اسے ایک مستقل مسلک بنا دیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے تمام ادبی حلقوں میں اس سلسلے پر بڑی زور و شور کی بخشی رہی کہ آیا آرٹ آرٹ کے لیے ہی یا زندگی کے لیے۔ خود دکٹر ہیوگو اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے۔ توجہ تک مغربی ادب میں ان دونوں سلکوں کے ادبی بیج اور حامی برابر ملے آ رہے ہیں۔ اس ادبی سلک کو کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے، فرانسیسی حکیم اور ادیب مادی ڈیون گوئے نے اپنی تصانیف میں منظم خیال کے تحت پیش کیا ہے۔ لیکن اور مٹاٹے دونوں کے جو گوئے کے معاصر تھے، بڑی خدشہ اپنے خیالات گوئی کی تصانیف سے لیے اور ان کی اشاعت کی۔ گوئی کی تصانیف جن میں اس مسلک پر بحث ہو، یہ ہیں۔

(۱) I Art au point de vue Sociologique

(۲) Les problèmes l'esthétique contemporaine

پسند نہ کرتا تھا۔ کیا اس کی اس شاعرانہ بے نیازی سے ہم بھی اس کو مصلح قوم تو سمجھیں۔ لیکن اس کے شاعرانہ کمال کو محض ضمنی خیال کریں؟ واقعہ یہ ہے کہ اس نے آرٹ یا شاعری کو مقصود بالذات کبھی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ذریعے سے اشاروں اشاروں میں حیات انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لیے بے نقاب کر دیے۔

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محسوس داندور وین بیخانہ

ہر بڑے شاعر کے کلام کی یہ میں آرٹ کا ایک مخصوص تصور کارفرما ہوتا ہے جو دراصل بڑی حد تک اس شاعر کے تصور کائنات کے تابع ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے آرٹ کا کیا تصور ہے جسے اس نے صوت و لحن کی ہم آہنگی سے ظاہر کیا۔ اس نے اپنے اس تصور کے متعلق مختلف جگہ اشارے کیے ہیں۔ وہ آرٹ کو زندگی کا خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی شخصیت کی قوت اور جوش عشق کی بدولت اپنے دل و دماغ پر ایسی کیفیت طاری کرے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہو جائے۔ یہی کیفیت آرٹ کی جان ہے۔ اس میں جلالی اور جالی عنصر دونوں پہلو بہ پہلو ہونے چاہئیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری ست دلبری با قاہری پیغمبری ست

’مرقع چٹائی کے دیباچے میں اقبال نے اپنے آرٹ کے تصور کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ “کسی قوم کی روحانی صحت کا دار و مدار اس کے شعر اور آرٹسٹ کی الہامی صلاحیت پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں جس پر کسی کو قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تاثیر کے متعلق اس کا پائے والا اس وقت تک تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو۔ اس لیے وہ شخص جو اس عطیے سے فیضیاء ہوا ہو اور خود اس عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لیے اہمیت رکھتے ہیں۔ کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نئے یا تصویر

سے لوگوں کے دل بھل سکے، قوم کے لیے یہ نسبت اٹھیلایا چنگیز خاں کے شکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امرا و اعیس کے شعلے جو قبل اسلام کا سب سے بڑا حربہ شاعرانہ راز، فرمایا تھا۔ اشعش الشع او قائد ہم را لی النار (یعنی وہ شاعروں کا سردار ہو لیکن جہنم کی راہ میں وہی ان کا رہبر ہوگا)۔

”مری کو اس کا موقع دینا کہ غیر مری کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سانس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، اور حقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پالیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے بھیجاۓ کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے تئیں رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہیے کہ جو موجود نہیں ہے اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کہ راحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جائے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں۔“

عن راز خود بردن جتن خطاست

آن چه می بایست پیش ما کجا است

”جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہو وہ انسانیت کے لیے باعث برکت ہو۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہو اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہو..... عہد جدید کا آرٹسٹ فطرت سے اکتاپ فیض کرتا ہو حالانکہ فطرت تو بس ”ہو“ اور اس کا کام یہ ہو کہ ہماری اس جستجو میں رورے اٹکائے جو ہم اس کے لیے کرتے ہیں جو ”ہونا چاہیے“ اور جے آرٹسٹ اپنے وجود کی گہرائیوں میں پاسکتا ہو“

اقبال کی شاعری متعین روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لیے ہے۔ وہ اپنے سامع کے دل میں جذب و قوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کے ذریعے وہ فطرت پر قابو پاسکے۔ اس کے آرٹ کے دو محرکات خاص طور پر قابلِ لحاظ ہیں۔ ایک تو انسانی زندگی کے لامحدود

مکالمات کا عقیدہ اور دوسرے نفس انسانی کی کائنات میں فوقیت۔ بالعموم ایسا ادب جو کسی خاص غرض کے حصول کا ذریعہ ہو، خشک، بے کیف اور آرٹ کے نقطہ نظر سے ہست ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مطالب کو اس سلیقے سے رنگ و آب شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ وہ دل و نظر کو اپنی طرف جذب کرتے ہیں۔ وہ منطقی مقدمات سے نتائج نہیں نکالتا بلکہ وہ انسان کی ذاتی صلاحیت سے اپیل کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان ایسا رنگین اور دل کش ہے کہ بعض اوقات وہ ہدایتِ حقیقی مطالب کو باتوں باتوں میں ہمارے ذہن نشین کر دیتا ہے۔ اس کے کلام کی تاثیر کے دو اسباب سمجھے آتے ہیں، ایک تو خود اس کی بلند شخصیت کا کرشمہ اور اس کا خلوص اور دوسرے اس کے طرزِ ولولہ کی ندرت اور طرفگی۔ وہ اپنے آرٹ سے ایسا معنی خیز طلسم پیدا کر دیتا ہے جس میں زندگی اور فطرت دونوں کی اندرونی اور خارجی کیفیات شامل ہوتی ہیں۔ اس کی نظر اشیا و حقائق کے معنی تک پہنچتی اور بعیرت اندوز ہوتی ہے۔ اس کے آرٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے کسی زندگی کا دامن نہیں چھوٹتا۔

اگر میانِ کبریاں نقدِ سخن بر عیارِ زندگی اورا . وزن
اقبال کے نزدیک حسن و صداقت ایک ہیں۔ آرٹ کی اعلیٰ قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ روحانی اور اخلاقی اقدار کا احساس و توازن اور اک حسن کے ذریعے پیدا کرے۔ اس کے نزدیک حسن آئینہ حق ہے اور دل آئینہ حسن جیسا کہ اپنی نظم ”فیکسیر“ میں اُس نے کہا ہے:-
برگِ گل آئینہ عارضِ زبلے بہار شاہدے کے لیے حجلہ جامِ آئینہ
حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن دلِ انسانِ ترا حسنِ کلام آئینہ +

+ یہ خیال شیکسپیر پر مرکب ہے اپنے اپنے رنگ میں ظاہر کیا ہے۔ فیکسیر کتاب ۱۰۰۔

“ O how more doth beauty beauteous seen
By that sweet ornament which truth doth give
The rose looks fair, but fairer we it deem
For that sweet odour which doth in it ”

صداقت کی تخلیق ذہن اور فطرت کی آویزش سے ہوتی ہے۔ اس کا وجود درک اور حافظہ کا ایک کرشمہ ہے۔ اس جدوجہد کی ہر منزل پر نئے نئے حقائق ظاہر ہوتے ہیں۔ صداقت کے اس پُر تہج راستے میں حقیقت مطلق کی منزل اور زیادہ دور ہٹتی جاتی ہے۔ جہاں تک انسان کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ جتنی وہ انسان سے بچ نکلنے یا گرمز کی کوشش کرتی ہو اتنا ہی وہ اس پر دھکتا اور اس پر قابو پانا چاہتا ہے۔ یہی غریب نظر جن کے تمام خیالی اور حقیقی پیکروں کی خصوصیت ہے۔ بغیر اس کے ان میں دل کشی نہ رہے۔ جن اور حقیقت سے انسان جتنا قریب ہوتا ملتا ہے اتنا ہی اپنے آپ کو ان سے دور تصور کرنے لگتا ہے۔ اگر یہ احساس نہ ہو تو بہیم آرزو کی لگن باقی نہ رہے۔^(۱) اقبال کہتا ہے۔

ہر نگاہ سے کہ مرا پیش نظری آید

خوش نگاہ سے است و لے خوشتر از من می باید

آرٹ کے ذریعے احساسات اور کیفیات شعوری کی ساری مشترکاتیں شخصیت کی

بقیہ ماشہ صفحہ ۱۱۲

کیش کہتا ہے:-

"Beauty is truth, truth Beauty — that is all

Ye know on earth, and all Ye need to know"

ایک فرانسیسی شاعر نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:-

"Rien n'est beau que le vrai

Le vrai seul est aimable"

(۱) غالب نے اس خیال کو اس طور پر ادا کیا ہے کہ منزل کی طرف جس تیزی سے میر تقی میر چلتا ہے اسی مقدار سے بیابانِ بھ سے دور بھاگتا ہے۔

ہر قدم دوری منزل کو نمایاں مجھ سے میری رفتار سے بھاگے ہو بیابان مجھ سے

(چونکہ غالب اور اقبال میں خاص ذوقی اور باطنی مناسبت پائی جاتی ہے اس سبب سے ہم نے ان دونوں کے فکر و احساس کی مماثلت کو کہیں کہیں ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح اقبال اور رمی میں بھی دہشتی تعلق ہے جسے واضح کیا گیا ہے)۔

گہرائیوں میں سموی جاتی ہیں اور پھر وجدانی وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحہ فکر بادی زمانے میں ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے پھول میں صد بہاروں کی خوشبوئیں پنہاں ہوتی ہیں۔ اقبال رنگ و آب شاعری کی طرف سے چاہے کتنا ہی بے نیاز کیوں نہ ہو لیکن اس کو کیا کیجیے کہ فطرت نے اسے شاعر پیدا کیا ہے اور اس کے سینے میں ایک بے چین اور حساس دل رکھ دیا ہے۔ اس کی شاعری میں جن خیالات و جذبات کا اظہار ہوتا ہے وہ دراصل اس کے دور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوق جمال کو زندگی سے علیحدہ نہیں تصور کرتا۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ سانی زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کو خنجر دے ٹکڑے کر دیا جائے۔ زندگی کی طرح اقدار حیات کی تہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہیے۔ آرٹ کا جائز حسن و عشق کے نائے بائے سے بختا ہے زندگی کے یہ دونوں مظہر دائمی ہیں۔ شاعر ان سے کسی طرح چشم پوتی نہیں کر سکتا۔ کبھی وہ انھیں یعنی طور پر اور کبھی حقیقت نگاری کے تحت ہت کر رہا ہے۔ زندگی کے سارے حقائق مسرت و غم آرزوؤں کی کشمکش، انسانیت کی کامرانیوں اور حسرتیں، قوموں کا عروج و زوال، اغرض کہ زندگی کے سارے سانی شاعر کے لیے جاذب نظر ہوتے ہیں، وہ ان میں سے جسے چاہے اپنی طبیعت کی افاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے۔

حقیقت بینی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آرٹ عالم فطرت کی مو بہو نقل ہو جائے۔ آرٹ حسن کے وہی تصور کو خارجی تشکیل دیتا ہے تاکہ نثر مدر کی روح کا اظہار ممکن ہو۔ ہم کسی عمل آرٹ کو اسی حد تک سمجھ سکتے یا اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جس حد تک کہ ہم وجدانی طور پر اس کی حقیقت پنہانی کو محسوس کر سکیں۔ جب ہم کسی شعر سے متاثر ہوتے ہیں تو دراصل ہم خود ایک قسم کی تخلیقی آرٹ کا کام انجام دیتے ہیں۔ ہماری اس تخلیق کا معیار ہمارے احساس کی شدت کے مناسب ہو گا۔ جس طرح کسی خوبصورت جسم کو دیکھ کر زندگی کا اعتبار بڑھتا ہے اسی طرح شعر کی سنوئی غویوں کو سمجھنے والا زندگی کی دل کشی اور بلندی میں افسانہ کرتا ہے۔

شاعر مظاہر خارجی سے چاہے وہ فطری ہوں یا انسانی، اکتساب فیض کرتا ہو اور اپنے
 اعجاز سے نغمہ کی پوشیدہ روح کو نہایت دل سے باہر نکالتا ہو۔ وہ مردہ فطرت میں اپنے
 اندرونی جذب و کیفیت سے جان ڈال دیتا ہو۔ اس کی بے تاب نظر خواہیدہ فطرت کے
 سرخ روشن پرگندہ کی کوئی حد اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہو۔ آرٹسٹ کی بدولت فطرت کے
 مہل طواریں ترتیب و معنی پیدا ہوتے ہیں آرٹسٹ کی زندگی دو دنیاؤں میں بسر ہوتی ہے۔ ایک
 اس کے نفس کی دنیا اور ایک خارجی عالم فطرت۔ کبھی وہ اپنے جذبات و تاثرات کا عکس فطرت کے
 آئینہ میں دیکھتا ہو اور کبھی ذہن ذرہ میں اسے حسن الہی کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے موسیقی کے ایماں
 طریقے سے وہ ظاہر کرتا ہو۔ موسیقی شاعری کی بنیاد پر کسی دوسرے آرٹ میں موسیقی کی سی ایماں قوت
 نہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ آرٹسٹ کے وحانات اور خواہشات دراصل اس کے تجربہ یا اس کی یادوں
 پر مشتمل ہوتی ہیں۔ اسی آرٹسٹ خارجی عالم کی چمک دار سطح کی نقالی کو باعث نگ تصور کرتا ہو۔ برخلاف اس
 کے وہ اس کی پراسرار روح کو جذب کرتا ہو۔ فطرت نقل کے لیے نہیں ہے بلکہ توجیر کے لیے۔
 کائنات اظہار و توجیر کی منتظر ہو اور شاعر اس کام کو انجام دیتا ہو۔ توجیر صرف آئینہ سے نہیں
 ہو سکتی جو مختلف اشیا کو ہو، ہو پیش کر دیتا ہو لیکن روح کا پتہ نہیں چلا سکتا۔ شاعر کا وجدان
 روح کائنات پر قابو پانا اور اسے ظاہر کرتا ہو۔

آرٹسٹ اپنے موضوع کی مناسبت سے اپنے دل میں تخیلی پیکروں کی ایک دنیا آباد کر لیتا
 ہے اور اپنے خون جگر سے ان کی پرورش کرتا ہو۔ اس کا احساس اس قدر شدید ہوتا ہے کہ تجربہ
 و وجود بھی اس کے نزدیک جان دار بن جاتے ہیں۔ بقول گوئے "سیرے ذہن میں کبھی دو
 تصورات تجربہ کی شکل میں نہیں رہتے بلکہ وہ فوراً دو شخصوں کی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں
 جو آپس میں مباحثہ کر رہے ہوں۔" آرٹسٹ شدت احساس کی حالت میں اپنے تئیں ان تخیلی
 پیکروں سے وابستہ کر لیتا ہے اور پھر ان میں ایک ایک کر کے سخن و صوت کی قبا میں چھپا
 ہوا ہے۔ اسے پیش کرتا ہو۔ شاعر یا آرٹسٹ کا تخیل اس کی ذہنی کی وسعت کا آئینہ دار ہوتا

وہ تخیل کی راہ سے اپنی فطرت اور تقدیر کی منزل طے کرتا اور جن بلند یوں تک انسانی روح کی رسائی ممکن ہو وہاں تک پہنچتا ہو۔ اس کا تخیل اسے ایسے ایسے عالموں کی سیر کراتا ہو کہ جنہیں ظاہری آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ تخیل کی قوت کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ عقل سے زیادہ قدیم اور قوی ہو۔ سوائے اس کے جذبات کی دنیا کا کوئی اور محرم راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر ششدر و حیران رہ جاتی ہو۔ جسے عقل ادھور ادبھتی ہو اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہو۔ عقل کی طرح وہ زندگی کی تحلیل میں کرتا بلکہ عشق کی طرح وہ اپنی استراحتی بصیرت سے اسے کل کی حقیقت سے دیکھتا ہو۔ ہر وہ آرٹ جس کا موضوع زندگی ہو اس میں استراحت و ترکیب کی ذہنی صلاحیت بدرجہ اتم ہونی چاہیے۔ آرٹسٹ اس کے مطابق اپنے خیالی پیکروں کی تعمیر کرتا ہو۔ بادی النظر میں آرٹسٹ کی تخیلی دنیا میں زندگی کا معمولی ربط و نظم نہیں ہوتا بلکہ اس کی جگہ انتشار نظر آتا ہو لیکن حقیقت یہ ہو کہ اس کے ربط پہنائی کو سمجھنے کے لیے وجدان کی رہبری کے بغیر چارہ نہیں۔ جس حقیقت کی تلاش انسان کو ہو وہ اسے خارجی کائنات فطرت میں نہیں ملتی اور اگر مل جاتی ہو تو بڑی گرم پائنا بت ہوتی ہو۔ اسے شاعر اپنے دل کی دنیا میں پیدا کر سکتا ہو اور جب وہ اسے پالیتا ہو تو مجبور ہو جاتا ہو کہ جو کچھ اس نے خود دیکھا ہو اس کی ایک خفیف سی جھلک دوسروں کو بھی دکھا دے جس طرح ادراک و شعور کی دنیا میں انسانی نفس کی آزادی علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہو اسی طرح احساس کی دنیا میں نفس انسانی اپنی آزادی کو آرٹ یا شعوی شکل میں ظاہر کرتا ہو۔ علم کا تعلق خارجی مظاہر و حقائق سے ہو اور آرٹ کا تعلق انسانی دل کی اندرونی حقیقت سے۔ شعرا اس فکر سے عبارت ہوتا ہو جس پر جذبات نے اپنا رنگ چڑھا دیا پوشعو کے الفاظ اس کے معانی کا قالب ہوتے ہیں۔ ضرور ہو کہ معانی کا انر قالب کی ظاہری شکل پر پڑے۔ آرٹسٹ کی روح کا رقص اند و بیتی اس کے آئٹ میں جلوہ افروز ہوتی ہو۔

شاعری ایک بڑی خصوصیت اس کا خلوص ہو۔ غیر مخلص شاعر شاعر نہیں، نقال ہو شعریہ

کیا منحصر کوئی فن خلوص کے بغیر اپنے اظہار میں مکمل اور کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے جس چیز کو خون جگر کہا ہے وہ یہی خلوص ہے۔ اپنی نظم مسجد قرطبہ میں وہ کہتا ہے کہ سوزِ ہائے ہنر آئی اور فانی ہیں سوائے ان کے جن کی تہ میں خلوص کا فرما ہے:-

رنگ ہو یا خشت و رنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
مجھڑہ فن کی ہر خون جگر سے نمود
قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل

خون جگر سے صد اسوز و سرور و سرور
نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نفہ ہے سودائے نام خون جگر کے بغیر †
نغمے کی تاثیر کا راز نے نواز کے دل میں تلاش کرنا چاہیے۔

آیا کہاں سے نغمے نے میں سرور سے اصل اس کی نے نواز کا دل ہو کہ چوب سے
جس روز دل کے رمز مخفی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر میں طر
حقیقی شاعر کا ہر مصرعہ اس کے دل کا قطرہ خون ہوتا ہے۔

برگ گل رنگیں ز مضمون من است مصرع من قطرہ خون من است
دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ نغمہ اس وقت تک نغمہ نہیں
جب تک کہ اس کی پرورش آغوش جنوں میں نہ ہوئی ہو۔ وہ اس آگ کے شل ہے جسے
آرٹسٹ نے اپنے خون دل میں حل کیا ہو۔ ایک تو آگ اور پھر ایک حساس دل کے خون
میں حل کی ہوئی اس کی تاثیر کا کیا کہنا! اگر شعر میں خلوص نہیں توہ بھی ہوئی آگ کے شل ہے۔
شعر اور آرٹ کی عظمت کے متعلق اب کچھ مینے۔

نغمہ می باید جنوں پروردہ آتشے در خون دل حل کردہ

حسن فردغ طبع سخن و دوجہ اسد پہلے دل گداختہ ہیدا کرے کوئی

نغمہ گر معنی نہ دارد مرده ایست سوز اواز آتش افسردہ ایست
 آن ہنرمندے کہ بر فطرت نرزد راز خود را بر نگاہ ما کشود
 حور اواز حور بنت خوشتر است منکرات و مناتش کا فرست
 آفسرہ یند کا ینائے دیگرے تلب را بخند حیات دیگرے
 زان فراوانی کہ اندر جان اوست ہر تہی را پر نمودن شان اوست
 اگر کوئی آرٹسٹ زندگی کو فراوانی اور فروغ نہیں بخشتا، اگر اس کے آرٹ سے
 مسرت و بصیرت میں اضافہ نہیں ہوتا اور اگر اس سے حقائق حیات کے اچھے ہوئے تار
 نہیں پلٹے تو وہ آرٹ بے معنی اور بھل ہو۔ اس کا کوئی مصرف نہیں :-
 اہل نظر ذوق نظر خوب ہو لیکن
 جو شری حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہو، یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
 شاعر کی نوا ہو کہ معنی کا نفس ہو جس سے جن افسردہ ہو وہ باوجود سحر کیا
 جب شاعر زندگی کے سنجیدہ اور مہتمم بالشان مقاصد پیش کرے تو ضرور ہو کہ
 خود اس کا یقین در ایمان مکمل ہو۔ اس کے بغیر زندگی اپنے اصلی محرک سے محروم رہتی
 ہو۔ شدت خلوص کا نتیجہ ہو انہماک جس کی بدولت آرٹسٹ پر زندگی کے رازوں
 کا انکشاف ہوتا ہو۔

اقبال شاعر حیات ہو۔ اس نے اپنے کلام میں سوز و ماز زندگی کے موضوع کو ایسے
 ایسے لطیف اور نادر استعاروں اور تشبیہوں سے بیان کیا ہو کہ اس کی مثال شکل ہی سے
 ہمیں دینا کے کسی اور دوسرے شاعر یا ادیب کے ہاں مل سکتی ہو۔ فارسی اور اردو میں
 اس نے سب سے پہلے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ جہاں تک مجھے علم ہو ہمارے
 شعرا میں سے کسی نے بھی زندگی کو اس وسیع معنی میں نہیں پیش کیا جس طرح کہ اس نے

پیش کیا ہو۔ وہ اس موضوع کو ایسے دل کش اور موثر طور پر پیش کرتا ہو کہ سامع کو یہ احساس پیدا ہوتا ہو کہ اس کا وجود ایک امانت ہو۔ اس کے نزدیک سچا آرٹ زندگی کی خدمت کے لیے ہو۔

علم و فن از خانہ زادان حیات
 اقبال اپنے تخلیق بیکردن کی تخلیق سے صرف اپنے دل کو ہجوم جذبات سے ہلکا نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ وہ تمدنی اقدار کو بھی تقویت پہنچانا چاہتا ہے جس تمدنی گروہ سے اس کا تعلق ہو اس کی روایات اور اخلاقی ذمہ داریوں کو وہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہو۔ اس کے آرٹ میں شعفی اور داخلی عنصر کے علاوہ عمرانی پہلو بھی موجد ہر۔ وہ محض تفنن طبع کے لیے شعر نہیں کہتا بلکہ اپنے مقاصد کے لیے ایک وسیلہ تلاش کرتا ہو۔ اس کے یہ مقاصد اس قدر بلند ہیں کہ ان کی بدولت خود اس کا آرٹ سر بلند ہو گیا کسی آرٹسٹ کے آرٹ کی عظمت کا انحصار بڑی حد تک اس کے موضوع کی عظمت پر منحصر ہو سکتا ہو لیکن کوئی شاعر معاملہ ہندی کے اچھے شعر نکال لیتا ہو جو فنی اعتبار سے بے عیب ہوں لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی تخلیق جمال کی کوشش میں کسی قسم کی عظمت اور بلندی بھی پائی جائے۔ مثلاً غنائی شاعری انسان کے دل کے تاروں کو جھپٹتی اور مسرت و غم اور حسرت و آرزو کی سچی اور جیتی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے کھینچتی ہو لیکن شاعر کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع نہ ہو تو وہ کوئی بلند مضمون نہیں پیدا کر سکے گا۔ اقبال اپنے آرٹ کو جن مقاصد عالیہ کے لیے وقف کرتا ہو ان کی بدولت اس کے کلام میں غیر معمولی عظمت و تاثیر پیدا ہو گئی ہو۔ وہ اپنی شعلہ نوائی کے ذریعے اپنے دل کی غلش کو دور کرتا ہو۔

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ بر نشابی
 مہ من اگر نہ نام تو بگو دگر چہ چارہ

غزلے زدم کے شاید بنوا قرارم آید
 تپ شعلہ کم نگر در زمستن شرارہ

لیکن وہ کہتا ہے کہ شعر کے ذریعے وہ اپنے دل کی بھڑکتی ہوئی آگ میں سے صرف ایک شرابہ باہر پھینک سکا ہے۔ باقی وہ آگ ویسی کی ویسی اب بھی موجود ہے + وہ اپنی گرمی و گفتار سے زندگی کی نئی روح کی تخلیق کرنا چاہتا ہے۔ جس ذات نے اس کے دل میں نالہ و سوز کا طوفان پکایا ہے اس سے انتہا کرتا ہے:-

اگر کہ زمین فروزہ گرمی آہ و نالہ را

زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را

غیر دل گرفتہ را از نسیم گرم کشائے

تازہ کن از نسیم من داغ دروں لالہ را

آرٹ اپنے آرٹ کے ذریعے زندگی کے اظہار کا آرزو مند ہوتا ہے۔ جو آرٹ زندگی سے دور ہے اس کی تخلیق لازمی طور پر مصنوعی بلے جان اور غیر حقیقی ہو جاتی ہے۔ شاعر اپنے واردات قلبی کو زندہ اور بیدار حقیقت کے طور پر پیش کرتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ جذبے سے بڑھ کر زندہ اور بیدار حقیقت کوئی اور موجود نہیں جس کا انسان کو احساس اور علم ہو۔ زندگی کی سب سے بیش بہا چیز انسانی دل ہے کہ اس کے جینے سے زندگی عبارت ہے۔ زندگی چاہے وہ کتنی ہی ادنیٰ اور حقیر کیوں نہ ہو، ہمارے واسطے موت کے مقابلے میں باعث دلچسپی ہے۔ زندگی کا ایک وہ رخ ہے جو شین کی طرح کام کرتا ہے اور دوسرا رخ وہ ہے جو نشو و نما سے نئے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ شاعر کی نظر سے دونوں رخ پوشیدہ نہیں ہوتے۔ لیکن اپنے موضوع کے لیے وہ زندگی کے اس رخ کو ترجیح دیتا ہے جو بدلتا رہتا ہے اس واسطے کہ اس کی نظر ہر وقت ممکنات حیات پر رہتی ہے۔ اس کی نظر زندگی کی تہ میں ایسے ایسے نقش و نگار کا

+ اس سے قطعاً مصنف غالب کے ہاں بھی ہے۔

بوسِ غزل سروی چشم خانہ خوانی
کردن خوان لعلکوب دل و جان کی بھائی

مجھے اتنا دل چاہتا ہے غزلِ مالِ محبتی
میری بہانہ ہی میں مرے آئے ہو کہ غالب

مشاہدہ کرتی ہر جے ہماری آنکھیں اعتبارات میں محدود ہونے کے باعث ہنسی میں کھینچ لیتیں۔ وہ اپنے جذبہ درونی کی بدولت حقیقت میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ زوال پذیر آرٹ میں اجتماعی و اخلاقی زندگی سے رشتہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔ فطرت شاعر کے متعلق خود اقبال کی زبان سے لیتے :-

فطرت شاعر سرا ہستجو ست	خالق و پروردگار آرزو ست
شاعر اندر سینہ ملت جو دل	لے بے شاعرے انار گل
سوز سستی نقش بندے حالے ست	شاعری بے سوز و مستی ماتے ست
شعر را مقصود اگر آدم گری ست	شاعری ہم وارث پیغمبری ست

زندگی کی ایک اعلیٰ قدر حسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور انکشافات حیات کا لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلی زا حسن ہوتا ہے۔ اس کے دل میں کائنات کے حسین ترین اوصاف کا عکس موجود ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے حسن کو اسی طرح اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے جیسے بھونرا پھولوں کے رس کو۔ اس کو فطرت یا زندگی میں جہاں کہیں حسن نظر آ جاتا ہے وہ اس کی توجیہ کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے۔ بغیر جلوہ حسن وہ تخلیق شعری نہیں کر سکتا۔ اگرچہ نہ ہو تو شاعر اس سادہ کے مثل ہر جس کے سب تار ٹوٹ گئے ہوں :-

بے توجہاں من چو آں سادے کرتاوش درگست

در حضور از سینہ من نعمہ خیزد پے بہ پے

شاعر اپنے تاثرات میں اپنے جذبات کی آمیزش سے حسن کے نئے نئے دلچسپ پیکر تخلیق کرتا ہے۔ اس کا قوی اور گہرا احساس تخیل کے ذریعے کائنات فطرت اور انسانی دلوں کا راز معلوم کر سکتا ہے۔ وہی جذبات جن کی بدولت اس نے اپنے دل کی دنیا کو تخیلی پیکروں سے آباد کیا تھا، اب اسے انہماک کے لیے بے چین کرتے ہیں۔ وہ اپنے جوش تخیل کو متناسب اور سوزوں الفاظ کی خراماں ہر سڈ دل اور ہموار کر کے پیش کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کی سوز و دنی

ان میں کوئی کوہِ کسراتی نہیں چھوڑتی۔ اس طرح جذبہِ ترنم کی رنگین قبا زیب تن کرتا ہے۔ تخلیق کی حالت سخت ہیجان اور بے چینی کی حالت ہوتی ہے۔ جذبات اپنے اظہار کے لیے بے تاب ہوتے ہیں اور شاعر یا آرٹسٹ انھیں ظاہر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ شاعر اپنے دل کے اندر اُڑت کی ایک نئی حقیقت محسوس کرتے وقت اسی کیفیت سے گزرتا ہے جس سے بیغیر لوگ الہام کے وقت گزرتے ہیں۔ تخلیق کا جوش اور براہِ ٹھنگی شاعر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ موزونیت اور تناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے اس واسطے کہ خود تخلیق میں ان سے مدد مسمیٰ ہے۔ شاعر کا یہ احساسِ موزونیت حسنِ آفریں ہوتا ہے۔ آرٹسٹ میں اس موزونیت کا وجدانی شعور جس قدر قوی ہوگا اسی قدر اس میں تخلیقِ حسن کی صلاحیت زیادہ ہوگی۔ آرٹسٹ تسرور شروع شروع میں جب اپنے دل کو کھلی بیکرد سے آباد کرتا ہے تو ان میں نظم و ترتیب نام کو نہیں ہوتی، لیکن جوں جوں اس کا ذہن تخلیق کے لیے پختہ ہوتا جاتا ہے اس کی کیفیات و جذبات میں نظم و ضبط پیدا ہوتے لگتا ہے۔ اب گویا ذہن آہستہ آہستہ جذبات کو اپنے قابو میں کرتا جاتا ہے۔ اگر شاعر کی فنی تخلیق حقیقی جذبات کی ترجمان ہے تو ضرور ہے کہ وہ حسن و صداقت کے دائمی آئین کی پابند ہو بلکہ انھیں پر مبنی ہو۔ صوت و عن کی ہم آہنگی سے شاعر جو تخلیقِ حسن کرتا ہے اور اس کے لیے اس کو جو جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اس کا اہل محفل کو کیا علم۔ اقبال اس مضمون کو یوں ادا کرتا ہے:-

از نوابر من قیامت رفت و کس آگاہ نیست

بہنِ محفل جُز ہم وزیر و مقام و راہ نیست

اس کو اس کا احساس ہے کہ اس کی زبان پوری طرح اس کے جذبات کی تسخیر نہیں ہو سکتی لیکن اسے جو کہنا ہے وہ کہے جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے رباب کے تار کم زور ہیں اور اس کے نغمے کو ظاہر نہ کر سکیں گے لیکن اس کو اپنے عالمِ جذب میں ان تاروں کے ٹوٹنے کی پروا نہیں رہتی۔ وہ اس حقیقت سے بھی بخوبی واقف ہے کہ اس کے طوفانِ ندیوں میں نہیں سمانے کے، ان کے لیے سمندر کی دھتیں درکار ہیں۔ لیکن دلوں میں جب طوفان

اُمٹلتے ہیں تو وہ اظہار کے لیے ایسے بے تاب ہوتے ہیں کہ سندھ کی وسعتوں کا انتظار ان کے لیے محال ہو جاتا ہے:-

نغمہ ام زانداۃ تار است بیش من نترسم از شکستِ عود و غیش
در نمی گنجد بہ جو عمانِ من بحسبِ باد پے طوفانِ من

بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوائی سے اپنے خیالی پیکروں کو زندہ جاوید بنا دیتا ہے۔ وہ ان میں اپنی زندگی کے رس کو اس خوبی سے رچا دیتا ہے کہ وہ بھی اس کی شخصیت کی طرح لازوال اور ان مٹ بن جاتے ہیں۔ شاعر حسن ازلی کا جلوہ خود ہی نہیں دیکھتا بلکہ دوسروں کو دکھانے پر بھی اسے قدرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بعض نغمے جو اس کے دل کے تاروں کو چیر مٹتے ہیں ایسے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی بھی ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے دل ہی کے اندر رہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری زبان چاہے کتنی ہی تنجی ہوئی کیوں نہ ہو اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ ان نغموں کو جو جذبات کی مضرب سے روح کے تاروں میں پیدا ہوتے ہیں، ظاہر کر سکے۔ وہ ایک خاص انفرادی تجربے تک محدود رہتے ہیں۔ زبان ایک مکانی اور عمرانی چیز ہے جس کے ذریعے صرف ان تصورات کا اظہار ممکن ہے جن میں دوسرے شرکت کر سکیں۔ یہ نازک مطالب جامہ الفاظ کے رہیں منت نہیں ہوتے اور نغموں کی آواز بازگشت کی طرح دل کی دادیوں میں گونجتے رہتے ہیں:-

نگاہ می رسد از نغمہ دل افروزے یعنی کہ بدو جامہ سخن تنگ است
دوسری جگہ اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:-

ہر معنی چھیدہ در حرف نمی گنجد

ایک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی +

شاعر پروردگار حسن ہے۔ وہ اپنے شعر کے ذریعے تخلیق حسن کرتا ہے سوال یہ ہے کہ حسن

(۱) سخن از لطافت نپذیرد تحریر: نشود گرد نمایان ز برم توں ما (غالب)

سے کیا مراد ہے؟ یہ پرسرار چیز تعریف کی شکل ہی سے زمین منت ہو سکتی ہے۔ بہت سے لوگ انفرادی تجربے کے طور پر جانتے ہیں کہ احساسِ جمال کیا ہے لیکن اگر آپ ان سے کہیں کہ اس کیفیت کی تعریف کیجیے تو وہ شش و پنج میں پڑ جائیں گے۔ جس چیز کو وہ کبھی شدت کے ساتھ محسوس کر چکے ہیں، شاید اس کے متعلق ان سے کچھ بھی کہتے نہ بنے۔ اکثر اہل فکر جنہوں نے اس مسئلے پر غور کیا ہے، اس پر متفق ہیں کہ حسنِ اظہار کا دوسرا نام ہوا اور بد صورتی اظہار کی کوتاہی ہے۔ یہ وہ اظہار ہے جو ذہن اپنے وجدانوں کو عطا کرتا ہے۔ حسن دراصل دیکھنے والے کی نظر میں مضمر ہوتا ہے کہ محبوب میں۔ اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ اندرونی احساس سے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے۔ وہی چیز جو اس وقت میں و جمیل معلوم ہوتی ہے کچھ عرصے بعد حین نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک تخلیقی فعل ہے جو اپنے مخصوص خیالی پیکر تراشتا اور اس طرح خود اپنی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات میں جہاں کہیں کوئی شہوان خیالی پیکروں سے مشابہ مل جاتی ہے وہ اپنے تئیں اس سے وابستہ کر لیتا ہے۔ اقبالِ حق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سرود میں بیان کرتا ہے جو نغمہٴ حیات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس کی جذبات نگاری نوحہ کے لیے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی معشوقوں کے عشق کے لیے اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہانہ نام میں مشاہدہ حسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سناہٹ میں موسیقی کے نغمے سنتے ہیں۔ اس شدتِ احساس کے بعد وہ اس قابل ہوا کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔ جب تعینِ جمال سے دماغوں کی کدو تیں کافور ہوتی ہیں تو اس ذہن کا کیا کہنا جو خود تخلیقِ حق کرے۔ آرٹسٹ جب اپنے اندرونی تجربے کو خارجی شکل دیتا ہے تو حقیقتِ جمالی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ اپنے خونِ جگر سے اس کی تخلیق کرتا اور پھر خود اس کے مشاہدے سے سرور و شادماں ہوتا ہے۔ نظارہٴ جمال کے لیے شاعر کی آنکھ تارے کی طرح حدام دیدہ باز رہتی ہے۔

من اگرچہ تیرو خالم دیکے است بزرگ و شازم

یہ نظارہ جمالے چو ستارہ دیدہ بازم

بکھے حیاں محروم ز کسے نہاں نہ کردم

غزل آں چناں سرودم کہ بروں قتاد رازم

آرٹسٹ کے اندرونی تجربے اور آرٹ کی خارجی شکل کی نوعیت میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ اب تک اس کی سعی اظہار جو محض ایک داخلی کیفیت تھی، خارجی حقیقت بن جاتی

ہو۔ وہ اظہار کے لیے جو وسیلہ تلاش کرتا ہے وہ اس کے احساس و وجدان کی طرح یکتا اور

ذاتی نہیں ہوتا بلکہ عمرانی ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اندرونی تجربے کو دوسروں تک

نہیں پہنچا سکتا۔ اس واسطے آرٹ کی اصلیت کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ وہ نہ تو خاص

انفرادی چیز ہو اور نہ خالص اجتماعی، بلکہ دونوں عناصر اس کی ساخت میں پہلو بہ پہلو موجود

رہتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ آرٹسٹ اپنے جوش و وجدان کے اظہار کے لیے ایسا

بے تاب ہو! ہے کہ اس کو اس امر کی پروا نہیں رہتی کہ دوسرے اس کے مافی الضمیر کو سمجھتے

ہیں یا نہیں۔ اس کا آرٹ اس کی طبیعت کے فطری اتقنا کے باعث اظہار چاہتا ہے نہ کہ

دوسروں کی قدر دانی کی خاطر۔ گو یا کہ آرٹسٹ کے لیے اس کا آرٹ کافی بالذات اور بجلئے

خود اپنا آپ مقصود ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، زندگی اور آرٹ کا یہ نقطہ نظر بہت

محدود ہے۔ آرٹ اظہار حسن ہے جس کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اپنے تمیزیں ظاہر کرے اور اس لیے

ظاہر کرے کہ دوسرے دیکھیں۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے:-

حسن بے پروا خرد پادار متاع جلوہ ہے

آئینہ زائونے فکر اختر لعل جسلوہ ہے

اقبال کا آرٹ محض اس کے من کی موج نہیں، بلکہ وہ اس کے ذریعے اپنی شخصیت

کے طلسم کو دوسروں پر اثر انداز کرتا ہے۔ وہ خشک طریقے پر وعظ و نصیحت نہیں کرتا۔

واعضاء مقدمات اس کی شاعری میں شاد و نادر ہیں۔ لیکن اس کی شوح گفتاری اخلاقی موضوعوں کو ایسے لطیف اور دلکش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سانس کے دل کو سیری نہیں ہوتی اس کی ہمدردی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت کشادہ دلی سے اندرونی تجربات میں ہیں شریک اور اپنا راز دار بنالبتا ہے۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس طرح کہتا ہے کہ گویا ہم خود اسے خطاب کر رہے ہیں۔ بلاغت کا یہ کمال ہے۔ اس نے علم و حکمت کے ان تمام خزانوں کو جو اس کے دل و دماغ میں محفوظ تھے، اپنے آرٹ کو موثر بنانے کے لیے نہایت سلیقے کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اس کی سن آفرینی منزل شوق کے مسافر کو بھائی اور عشق کے لیے سامانِ نساب بہم پہنچاتی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

یک نورے سینہ تاب آورده ام عشق را عہدِ شباب آورده ام
اقبال کا آرٹ کا نظریہ اس کے فلسفہ خودی کے تابع ہے۔ آرت انہما خودی کا ایک وسیلہ ہے۔ چنانچہ وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی، انبال کے نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ اداکاری پر کیا ہے۔ اپنی نظم "تیا تر" میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے لیکن اگر خودی نہ رہی تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے۔ میرے خیال میں اسی لیے اقبال نے اسے کو بہت ہی ادنیٰ درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

تری خودی سے ہر روشن ترا حرم وجود
حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و نبات
بلند تر مہ و پردیں سے ہے اسی کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حرم تیرا خودی غیبر کی! معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کار و بارِ لات و منات

سماں ہی سماں ہو تیشیں کا کہ تو نہ رہے
تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا، آرٹسٹ یا شاعر کے اندرونی جذبات و کیفیات کا تجزیہ تھا۔ ان کی بدولت وہ اپنے دل کو کائنات کے ساتھ متحد کر لیتا ہے۔ اس کے دل کی ہنگامہ زائیاں شورش حیات کی ایک بولتی ہوئی تصویر بن جاتی ہیں۔ اس کا نغمہ زندگی کے زیر و بم میں توازن پیدا کرتا ہے اور اس کے درد کی کسک کائنات کی روح کو نوا پادیتی ہے۔ شاعر کے دل کی اندرونی دنیا کا حال ہم سن چکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی دنیا اور خارجی عالم میں کس طرح رشتہ جوڑتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے فطرت سے تعلق پیدا کرتا اور اپنے نفس گرم سے اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے۔ وہ فطرت کی سرگوشیوں کو سنتا ہے یا یوں کہیے کہ اپنے جذبات کو فطرت پر طاری کر دیتا ہے۔ فطرت جو بات بکلا بکلا کر اکھڑے اکھڑے طور پر کہتی ہے اس کو وہ اپنی شدت احساس کی بدولت موزوں طریقے سے بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے جذبہ دل سے حقیقت مدد کر میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلووں کی رنگارنگی اور رعنائی آرٹسٹ کے دل میں جب اپنا عکس ڈالتی ہے اور اس کے جذبات میں حل ہو کر اظہار چاہتی ہے تو اس وقت دراصل وہ اپنے وجود کی غایت پوری کرتی ہے۔ فطرت کا کمال وجود یہ ہے کہ وہ اہل نظر کو اپنی طرف مائل کرے اور اس کی مشہود بنے تاکہ وہ اپنے تاثر جمال کو اس کے توسط سے ظاہر کر سکے۔ فطرت اس وقت تک حسن سے عاری رہتی ہے جب تک کہ انسانی نظر اس میں جمال آفرینی نہ کرے۔ شفیق کے منظر میں اسی وقت دل کشی آتی ہے۔ جب کوئی صاحب نظر اس کو دیکھ کر پکار اٹھتا ہے کہ وہ دیکھو کیا خوبصورت منظر ہے! فطرت کا وجود آرٹسٹ کا ممنون نظر ہوتا ہے۔ اقبال نے اس مضمون کو کیا خوب ادا کیا ہے:-

جہاں رنگ و بو گلستا رہا زما آزاد و ہم وابستا رہا
خودی اور اب یک تار نگہ بست زمین و آسماں و ہر وہم بست

دل مارا باد پوشیدہ رہا ہے است کہ ہر موجود منوں بگا ہے است
 گر اور کس نہ بیند زار گردد اگر بیند ہم و کہسار گردد
 جہاں غیر از تجلی ہائے مانیت کہ بے ماجلوۂ نور و صدا نیست
 اسی مضمون کو اقبال نے اپنی نظم 'غنیم' میں ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ رگ ایام کی
 نئی دراصل ہمارے اشک سحر کی رہیں منت ہو اور زندگی کی ساری جہاں ہی ہمارا ہی
 فریب نظر ہو۔

نم در رگ ایام ز اشک سحر است امیں زیر و زبر چیست؟ فریب نظر است
 انجم بہ برماست، نخت جگر است
 جمائاتی محرکات کم و بیش دنیا کی ہر قوم میں مختلف پیرایوں میں ملتے ہیں جلوۂ حسن
 کی کشش درو اشتیاق کی کک اور آرزو کی ہنگامہ زائیاں انسانیت کی متاع مشترک ہے
 جو فن کاروں کے لیے تخلیقی محرک کا کام دیتی ہے۔ لیکن بہت کم فن کار ایسے گزرے ہیں جنہیں
 یہ ملکہ حاصل ہو کہ اپنے جذبات کی کیفیت کو بے جان مظاہر فطرت پر طاری کر سکیں۔ غالب
 نے دیدہ وری کا یہ نصب العین پیش کیا تھا کہ خاک کے ہر ذرے میں رقص بتاں آفندی
 نظر آنے لگے:-

ویدہ در آنکہ دل نہد تاب شمار دلبری و در دل خاک بنگرد رقص بتاں آذری
 اقبال بھی اپنے فنی پیشرو کی طرح انسانی دل کی کسوٹی پر فطرت کے کھرے کھوٹے
 کو پرکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

عالم آب و خاک را بر محکم دلم بسائے روشن و تار خویش را گیر عیار ایں چنیں
 فطرت کے بے معنی طومار میں آڈٹ کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔ فطرت کے
 جلوؤں کی بو قلمونی اسی کے دیدہ و بیدار کی رہیں منت ہے۔ بغیر اس کے دست فطرت کی
 حنا بندی کرے والا کوئی نہیں۔ زمان و مکان بھی اسی کی شوخی افکار کے آئینہ دار ہیں۔

ایں جہاں چیت ہر منم خانہ پندار منست
 جلوہ او گرو دیدہ بیدار منست
 ہمہ آفاق کہ گیسرم بنگا ہے اورا
 حلقہ ہست کہ از گردش پرکار منست
 ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
 چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار منست

شاعر فطرت کی ہر ادا کا نکتہ داس ہے۔ وہ اپنے ذہن اور اداسے کی بدولت اپنے تئیں اس سے بالکل علیحدہ تصور کرتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ فطرت پر تصرف و امتیلا حاصل کرے۔ فطرت اس کے مقاصد کا ایک وسیلہ ہے۔ وہ اس کی تسخیر میں جس قدر سعی و جہد کرتا ہے اسی قدر اپنی شخصیت کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتا ہے اگرچہ کائنات اپنی وسعت کے اعتبار سے بے پایاں ہے اور انسان اس کے مقابلے میں ذرا سا ہے اور اس کی تاریخ و دوران کائنات کے گرد و غبار کے ایک ذرے سے زیادہ نہیں، لیکن باوجود اس کے اسے اس پر ناز ہے کہ جو چیز اس کے پاس ہے اس سے اس کا زبردست حریف محروم ہے، یعنی ذہن فعال۔ انسان تو یہاں تک بڑھ بڑھ کے باتیں کرتا ہے کہ کائنات مدر کہ اسی ذہن فعال کے ایک کرشمہ سے زیادہ وسیع نہیں جس طرح آرٹ انسانی ذہن کا کارنامہ اور حقیقت کا براہ راست اور اک ہے اسی طرح فطرت ذات باری کا کارنامہ ہے۔ فطرت کا خالق خدا ہے اور آرٹ کا خالق انسان ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا خدا کی بنائی ہوئی دنیا زیادہ دل کش ہے یا انسان کی بنائی ہوئی دنیا۔ فطرت کا حسن و جمال کسی دیدہ و سر کے اشارہ چشم کا منتظر رہتا ہے۔ بہار تو بس اتنا کرتی ہے کہ پھول کھلاتی ہے لیکن آرٹسٹ کی آنکھ اس میں رنگ و آب پیدا کرتی ہے۔

بہار برگ پر آگندہ را بہم بر بست نگاہ ماست کہ بر لاله رنگ و آب انزود
 اقبال نے اس قسم کے خیال کو متعدد جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے

کہ فطرت مجبور محض ہو۔ وہ جیسی ہو پس ویسی ہو۔ وہ اپنے مزاج کو نہیں بدل سکتی۔ حالانکہ انسانی ذہن کی تخلیقی استعداد کی کوئی حد نہیں۔ شاعر کو فطرت سے شکایت ہو کہ اس کے حیرت خانہ امروز و فردا“ میں اس قدر یکسانیت ہو کہ دل اس سے اچاٹ ہوا جاتا ہو۔ وہ فطرت کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہو کہ یہ کیا کہ روز وہی باتیں۔ تو کبھی نئی تخلیق بھی تو کر اس لیے کہ ہماری طبیعت میں جدت پسندی ہو۔ بغیر اس جدت و تخلیق کے ہمارا دل اس خاکہ اں میں نہیں لگ سکتا۔

طرح نو افکن کہ ماجدیت پسند افتادہ ایم

ایں چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی

آدم خاکی کی فضیلت اس میں ہو کہ وہ نئے نئے جہان آرزو پیدا کرے۔ تارے آج سے ہزار ہا سال پہلے جس طرح گردش کرتے تھے اسی طرح آج بھی گردش کرتے ہیں۔ انھیں یہ مجال کہاں کہ اپنی اوج سے کچھ کر سکیں۔

فردوخ آدم خاکی دتازہ کاری ہاست

مر دتازہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

اقبال نے نہایت دقیقہ منجی سے مذکورہ بالا موضوع کو خدا اور انسان کے درمیان

ایک مسئلے کی صورت میں پیش کیا ہو۔ خدا کہتا ہو کہ میں نے ساری دنیا کو ایک ہی آب و مٹی سے پیدا کیا لیکن انسان نے ایران و توران کی تقسیم قائم کر لیں۔ میں نے نو پا پیدا کیا اور تو نے اس سے شمشیر و تفنگ بنائے، میں نے چمن اور پودے پیدا کیے اور تو نے کاٹنے کو کھانا بنائیں، میں نے طائران خوش الحان پیدا کیے اور تو نے انھیں گرفتار کر کے لیے قفس بنائے۔ اس پر انسان کہتا ہو کہ تیری تخلیق میرے لیے کافی نہیں تھی۔ میری طبیعت کا امتضا یہ تھا کہ تیری خراج میں بھی تخلیق کروں اور اپنے منشاء کے مطابق جہاں ننگ و بو کو آراستہ کروں اور اسی طرح اپنی ذات اور اپنی قوت ارادی کی کرشمہ ساز ہیں کا مشاہدہ

کردں۔ پھر انسان بڑی بے باکی سے پوچھتا ہو کہ بتا تیری تخلیق بہتر ہو کہ میری۔ تو نے شب پیدا کی اور میں نے چراغ، تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس سے ساغر بنایا، تو نے میدان اور کھلد اور مزار پیدا کیے اور میں نے خیاباں و گلزار بنائے۔ تو نے ننگ پیدا کیا اور میں نے اس سے آئینہ نکالا، تو نے زہر پیدا کیا اور میں نے نوشینہ۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفا آفریدی ایلخ آفریدم
بیابان و کھار و راح آفریدی خیابان و گلزار و بلخ آفریدم
من آئم کہ از ننگ آئینہ سازم من آئم کہ از زہر نوشینہ سازم
شاعر اگرچہ تسلیم کرتا ہو کہ فطرت ہم سے آزاد بھی ہو اور وابستہ بھی، لیکن ایک چیز انسان میں ایسی ہو جو اس کو فطرت سے علیحدہ کرتی ہو اور وہ اس کا احساس ہو۔ لالہ کے دل میں بھی داغ ہو لیکن یہ تمنا کا داغ نہیں اور زگس شہلا لذت دید سے محروم رہتی ہو۔

لالہ! ایں گلستاں داغ تنائے نداشت

زگس طناز او چشم تنائے نداشت +

یہ مضمون بھی بہت اچھوتا ہو کہ خدا کہتا ہو کہ فطرت جیسی ہو اُسے ویسا ہی رہنے دے، اس کے متعلق چنیں چنیں نہ کہ لیکن آدم کہتا ہو کہ ہاں فطرت جیسی ہو ویسی ہو لیکن میرے پیش نظر تو یہ ہو کہ کیسی ہونی چاہیے؟

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر بیچ گلو

گفت آدم کہ چنیں است و چنیں ہی بایست

ایک جگہ بال جبریلؑ میں اقبال نے اپنی دنیا اور دنیا کے فطرت کا مقابلہ کیا ہو

+ اس خیال کو غالب نے نہایت طبع انداز میں ادا کیا ہو۔ وہ انسان کو عاشق کو غالب کر کے لکھتا ہو کہ تیرا گل لطف کو بانی رکھتا ہو اور تیری زگس لذت دید سے آشنا ہو۔ تیری بہار ایسی پر کین ہو کہ فطرت کی بہار میں وہ طرقلی کہان۔

گلست دا نو زگست راتناشا تو داری بہار سے کہ عالم نمدد

اور ذات باری سے شکوہ کیا ہو کہ میں نے تجھے اپنے دل کی دنیا میں برا جان کر لیا لیکن میں تیری دیئے فطرت میں بے بس ہوں۔

تیری دنیا جہان مرغ و ماہی مری دنیا فغانِ صبح گاہی

تیری دنیا میں محکوم و مجبور مری دنیا میں تیری پادشاہی

اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہو کہ وہ انسان کی تکمیل خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے۔ انسان کی نفیلت اس میں ہو کہ وہ اس پر غلبہ پائے اور تسخیر جہات کرے۔ انسان کی یہ سعی و جہد تخلیقی نوعیت رکھتی ہو۔ فطرت جو اس کی مزاحمت کرتی ہو انسان اسی کے توسط سے اپنی ذہنی استعداد کو ظاہر کرتا اور اسے بھی اپنی شخصیت اور احتیاج کے رنگ میں رنگ دیتا ہو۔ وہ اس کے ذریعے سے زندگی کی تمام مخفی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیل حیات کرتا ہو۔ اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبہ عشق سے بڑی مدد ملتی ہو۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہو۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ ہو۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش و وجدان ہو جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہو۔ اس کی بدولت انسان تکمیل ذات کے لیے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہو۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہو جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذب گہی ہو۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی دائمی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہو۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہلکار نہیں ہو سکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ یہیم آرزو ہو۔ اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شعرا کے نام نہاد رسمی عشق سے بالکل مختلف ہو۔ اس کے ہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہو۔ اقبال عشق سے تسخیر فطرت کا کام بھی لیتا ہو اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہو۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہو کہ وہ اپنی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل کو صید زبوں سمجھے لگتا ہو اور اپنے وجدان کی کند سے

ذات یزداں پر قابو پانے کے منصوبے ہو چکا ہو۔

در دشت جنوں من جبریل زبوں صدیک
یزداں بکند آور ای ہمت مردانہ
کہنے والے کے تیور بتا رہے ہیں کہ یہ آواز ایک نرے شاعر یا آرٹسٹ کی آواز نہیں
ہے۔ یہ جرأت رندانہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب رند چشم ساقی کے اشاروں کو سمجھتا
اور پہچانتا ہو۔ یہ لب دلچر اسی کا ہو سکتا ہے جس کے ہاں ہم درائے شاعری چیزے دگرہست
اس کے انداز بیان سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی "فوق البشر" شعر کی زبان میں دنیا والوں
کو خطاب کر رہا ہو۔ اس کی بے نیازی اور جرأت دیکھیے:-
یہم عشق کشتی من، یہم عشق ساحل من

نہ غم سفینہ دارم نہ سہ گرانہ دارم
جذبہ عشق مجاز کی منزلوں سے گزرتا ہوا واجب شاہد حقیقی سے ہلکنا رہ جاتا ہے تو
عقل اپنے گلے میں غلامی کا طوق ڈال لیتی ہے۔ قافلہ حیات کی ساری ہماہمی اسی کی بدولت
ہے اور اسی کے حلقہ دارم میں آکر زندگی کو ذوقِ تمنا نصیب ہوتا ہے:-

من بندہ آزادم عشق است امام من

عشق است امام من عقل است غلام من

ہنگامہ ایں محفل از گردش جام من

ایں کوکب شام من ایں ماہ تمام من

جاں در عدم آسودہ بے ذوق تمنا بود

مستانہ نوا ہا زد در حلقہ دارم من

اے عالم رنگ و بو ایں محبت ماتا چند

مرگ است دوام تو عشق است دوام من

یہ اشعار ہیں یا جذبات کا نظری نغمہ۔ "عشق است امام من" کے ٹکڑے کی شکار،

سے کس قدر قوت اور اعتماد کا اظہار ہو رہا ہو۔ پھر ماورائے انکی اصوات سے ان اشعار میں کس قدر مستی اور ترنم پیدا ہو گیا ہو۔ یہ اشعار وہی شخص کہ مکتا تھا جس کے دل و دماغ عشق و محبت میں بچے ہوئے ہوں۔ یہ صرف حقیقت کے مخلص پر تنار کا ہی طرز کلام ہو سکتا ہو۔ ہر لفظ قلبی واردات کا آئینہ دار ہو۔ یہ خیال کہ عشق کی بدولت روح انسانی کو دوام نصیب ہونا ہو جدید فلسفے کا ایک محرکہ ادارہ مسئلہ جس کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا گیا ہو عشق ہی زندگی کا سب سے بڑا محرک تخلیق ہو کر معلوم کہ اسی کی بدولت زندگی اپنے مد مقابل یعنی مادہ یا فطرت پر پوری فتح حاصل کرے اور فناء سے نجات حاصل کر سکے۔ برکسون اور بعض دوسرے فلاسفہ کے نزدیک شدت احساس ہے دو روحانی ہوش یا کچھ اذکی حالت سے تعبیر کرتے ہیں روح انسانی کو بادی اور دوامی بنا دیتا ہے۔ دوام عشق اسی قسم کی شدت احساس سے عبارت ہو۔ اقبال ”عالم رنگ و بو“ یعنی کائنات فطرت کی حالت پر ترس کھا کر کہتا ہے کہ تیرا اور میرا ساتھ میں تھوڑے عرصے کے لیے ہو اس واسطے کہ تیرا دوام موت و فنا میں مضمر ہو اور میرا دوام عشق سے ہو۔

اقبال نے عشق کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے یہ مضمون اسے بہت عزیز ہو کر عشق ہی سے ساری کائنات کی رونق ہو اور حیات انسانی کی ساری ہنگامہ زائیاں اسی کی رہی منت ہیں۔

ہر برگ و لالہ رنگ آمیزی عشق بجاں ما بلا انجیزی عشق
اگر ایں خالداں را دشتگانی درونش بنگری خوں ریزی عشق +
برگ و لالہ میں رنگ آمیزی عشق سے شاعر کا اشارہ حیاتیات کے اس مسئلہ کی طرف ہو کہ کس طرح پھولوں کی خوشبو اور ان کے رنگ کی شوخی کیڑے مکوڑوں کو اپنی طرف مائل کرتی ہو۔ انھیں کے ذریعے سے پھول کا زیرہ دوسرے پھولوں تک پہنچتا اور بار آوری

+ علامہ اقبال دوم چتے سے دربان کرتے ہیں کہ تیرا وہ کسی قوت تجھ میں ہو جس کی بدولت تو شاخ سے پھوٹ نکلتا ہو اور اظہار خودی کے لیے بے تاب ہو جاتا ہو۔
اے برگ قوت یافتی تا شاخ را جلتانی چون رہتی از زندان بگوشاں دریں جس آن کنم

کا موجب بنتا ہو۔ فطرت اپنے اس مقصد کو کبھی طائران خوش الحان کے ذریعے اور کبھی باد صبا کے اہلچی کے توسط سے پورا کرتی ہو اور اس طرح نہایت لطیف اور پراسرار طریقوں سے اپنے نشانی تکمیل کرتی ہو۔

دوسری جگہ اسی موضوع کو یوں بیان کیا ہو۔

بباخاں باد فرور دیں دہد عشق براخاں غنچہ چوں پردیں دہد عشق
شعار مہر او قلم شگاف است بیاہی دیدہ رہ میں دہد عشق

یہ مضمون بالکل اچھوتا ہو کہ سمندر میں پھیلی جواہر است تلاش کر لیتی ہو یہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہو۔ اس شعر میں اقبال کا اشارہ اس نکتے کی طرف ہو کہ ارتقا کوئی اندھی یا بے کیف میکائیت کا نتیجہ نہیں بلکہ جبلت عشق و شوق و آرزو کی بدولت اپنی تقویت کا سامان بہم پہنچاتی ہو۔ انسان و حیوانات کے اعضاء و اہل اسی احتیاج اور اندرونی جوش حیات سے عبارت ہیں جو وہ اپنی شخصیت کو خارجی فطرت میں وسیع کر لے کے لیے ظاہر کرتے ہیں۔ عشق زندگی کی اعلیٰ ترین تخلیقی استعداد ہو۔ اس کے جذب و تمنا کی سعی و جد مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہو۔ شاعر کہتا ہو کہ انسانی آنکھ اسی طرح لذت و دیدار کی کاوشوں کا نتیجہ ہو جس طرح منقار بلبل اس کی سعی و نوکی مرہون منت ہو۔ یہ سب زندگی کی نمنائے اہلاد کے شیعوں ہیں۔ عشق اس اظہار میں مدد و معاون ہوتا ہو۔ کبوتر کی شوخی خام اور بلبل کا فوق نوا دونوں جذب و سعی کے مظاہر ہیں۔

چہیت اصل دیدہ بیدار ما بست صورت لذت دیدار ما
کبک پا از شوخی رفتار یافت بلبل از سعی نوا منقار یافت

عشق ایک زبردست محرک شعری ہو۔ وہ جذبات انسانی کا سر تاج ہو۔ اس کی وارداتیں عالمگیر ہیں۔ یہ محرک شعری دنیا کی ہر قوم کی شاعری کا سراپا رہا ہو۔ فارسی اور اردو میں اس موضوع پر ہمارے شعرا نے ایسے ایسے لطیف مطالب و معانی پیدا کیے ہیں

کہ ان کی مثال دوسری زبانوں میں شاید ہی ملے۔ مولانا روم کے زمانے سے لے کر اب تک ہمارے شعرائے عشق کو عقل و علم کے حریف کے طور پر پیش کیا ہو۔ اقبال نے بھی اس مضمون پر غامہ فرسائی کی اور اسے ایسا اپنایا ہو کہ وہ گویا اسی کا ہو گیا۔ وہ جذبات کی ترجمانی اس طرح کرتا ہو کہ علم و حکمت کا پس منظر بدستور باقی رہے۔ اس لیے اس کے مطالب نہایت دقیق اور اس کے اشارے اور کنائے نہایت دور رس ہوتے ہیں۔ اقبال عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہو اس واسطے کہ اس کے ذریعے حقائق انیہا کا مکمل علم و بصیرت حاصل ہوتی ہو۔ پھر یہ کہ انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہو عقل کا اس کا عشر عشر بھی نہیں۔ زندگی کا ہنگامہ اسی کی بدولت ہو۔ اگر دل بھی عقل کی طرح فرزانہ ہوتا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا۔

تہی از ہائے دہو میخانہ بودے گل ما از شمرہ بیگانہ بودے
 نبودے عشق وایں ہنگامہ عشق اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے
 فطرت کی بزم خموشاں میں عشق کی ساری رونق ہو۔
 عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا نغمہ کرد
 در نہ این بزم خموشاں ہیچ غوغائے ندانست
 لطف یہ ہو کہ عشق کا لازمی نتیجہ بے تابی اور اضطراب ہو لیکن دل کو اسی میں مزہ ملتا ہو۔
 این حرف نشاط آور می گویم وحی و قسم
 از عشق دل آساید بایں ہمہ بے تابی *

* عشق سے طبیعت سے ذہن کا مزہ پایا درد کی دو اپائی درد لا دو اپایا رغباً،

اس موضوع پر مولانا روم فرماتے ہیں:-

دور گردوں باز موج عشق وایں چوں نبودے عشق بغیر دے جہاں
 کے جادوی محو گشتے در نبات کے فدائے روح گشتے نامیات
 روح کے گردے فداے حق دے کز ہمیشہ عالمہ شد مرثیے

لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ اقبال عقل کا دشمن ہو۔ وہ عقل کو بھی زندگی کے غلاموں میں شمار کرتا ہو۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسانات ہیں۔ لیکن وہ سب کچھ تو عقل کے احسان پر حد سے زیادہ تکیہ کرنا درست نہیں۔ اس کی وجہ سے ایک عہد تک ہر اقبال کے نزدیک عقل کی سب سے بڑی کم زوری یہ ہو کہ اس میں جرأتِ زندان کی کمی ہو۔ یعنی بیچارہ خود وہ تخلیق کی قدر داری سے عہدہ برائیں ہو سکتی۔ جب تک کہ عقل و وجدان اس کی پشت پناہی پر محو ہو نہ ہوں، وہ خود آگے قدم بڑھاتے ہوئے ہچکچاتی ہو۔ جہاں وہ ہمیشہ ویش اور جیس میں مبتلا ہوتی ہو وہاں عشق زندگی کے قافلہ کی رہبری کرتا ہو۔ چنانچہ انسانی تاریخ گواہ ہو کہ وہ تمام اہم اور جن سے قوموں کی زندگی بدل گئی ہو کسی نہ کسی جذبہ کے تحت انجام پائے ہیں۔ اسی خیال کو اقبال اس طرح ادا کرتا ہو۔

بے خطر کو دہڑا آتشِ نرود میں عشق

عقل ہو محو تماشاے لبِ بامِ ابھی

عقل اباب و عقل کی بھول بھلیاں میں ایسی پھنس جاتی ہو کہ اصل حقیقت اس کی آنکھ سے اوجھل ہو جاتی ہو۔

عقل در پہچاکِ اباب و عقل عشق چو گاہ باز میدانِ عمل

عقل را سرمایہ از بیمِ دنگ است عشق را عزم و قہم لا ینفک است

اقبال کو عقل سے شکایت یہی ہو کہ وہ عقل و تخمین کی ایسی پابند ہو کہ اس میں تخلیقی مہمت اور قوتِ عمل مفقود ہو جاتی ہو۔ لیکن عقل بھی ذوقِ نگہ سے کلیتہً محروم نہیں ہو۔

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نظر بیگانہ نیست

لیکن اس بیچارہ را آں جرأتِ زندان نیست

باچنیں ذوقِ جنوں پاس گریباں داشتتم

در جنوں از خود نہ رفتن کار ہر دیوانہ نیست

عشق کے جنون تخلیق و عمل پر اگر عقل کی روک نہ رہے تو انسانی معاملے درہم برہم ہو جائیں چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ جنون کی حالت میں گریبان چاک کرنا تو بہت آسان ہے لیکن یہ دشوار ہے کہ جنون بھی ہوا اور گریبان بھی سلامت رہے۔ دراصل یہی عشق و عقل کا امتزاج ہے جو انسانی عقل کو سعادت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ اقبال نے اسی مسلک کی حمایت کی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اپنی خاص ٹھہری ہوئی شکل میں عشق و عقل دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے جس عقل کی کوتاہیاں ظاہر کی ہیں وہ عقل جزوی ہے جو مادہ کی حقیقت کو سمجھتی ہے لیکن زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ جب زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے تو اس کو سب کھڑا لگتا ہے۔ وہ تجزیہ کر سکتی ہے۔ لیکن زندگی کو جو ایک تسلسل کی زمانی حقیقت ہے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی۔ تجزیہ یہ مکانی اشیا کا ممکن ہے لیکن جب عقل جزوی کو زندگی جیسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے جس کے اجزاء آپس میں ایسے گتے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ الگ نہیں کیا جاسکتا تو وہ اسے سمجھنے سے قاصر رہتی ہے۔ وہ ہر حقیقت کا مکانی نقشہ بنانا چاہتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے پھر انھیں جوڑتی ہے تاکہ مکمل حقیقت کا علم ہو سکے۔ ہر انسانی جذبہ سینکڑوں کیفیات کے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہیں کہ ان کے متعین خطوط ایک دوسرے سے علیحدہ مقرر کرنا ناممکن ہے۔ لیکن عقل کلی کے ڈانٹے وجدان سے جا کر مل جاتے ہیں۔ وہ مکمل علم حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال نے اس کو وہی رتبہ دیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل بھی انسان کو منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے اور عشق بھی، لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عقل چلے حوالے سے منزل طو کراتی ہے اور عشق میں خود اتنی کشش ہے کہ وہ کشاں کشاں قافلہ حیات کو منزل کی طرف تیز گام لے جاسکتا ہے۔ اس خیال کو اقبال نے نہایت لطیف اور بلج انداز میں بیان کیا ہے۔

ہر دو بہ منزلے رواں، ہر دو امیر کارواں عقل بہ حیلہ می برد، عشق بہ دکشان کشاں
اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال عقل کو انسان کی خدمت کا ایک وسیلہ خیال کرتا ہے وہ

اس کا مخالف نہیں۔ وہ صرف اس کی کوتاہیوں کو سمجھتا اور دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے۔ جدید تمدن و تہذیب کا زیادہ تر دھماکا عقل پرستی کی طرف ہے۔ وہ زندگی کو ایک ردِ کمی بھیجی اپنے رنگ و بے لطف میکانیکی چیز تصور کرتی ہے۔ جدید عقلیت اس قدر بغر و غلط ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی کو خطراتی نہیں اور چونکہ اس کے اصول موضوعہ پر عمل پیرا ہونے سے سطحی دنیاوی مفاد کے حصول میں سہولتیں ہوتی ہیں اس لیے ہر شخص اسی کا سہارا چاہتا اور زندگی کی دوسری قوتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اقبال نے اس زمانے کے اور دوسرے بڑے مفکروں کی طرح اس حقیقت کو شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ اگر انسان کے وجدانی سرچشمے خشک ہو گئے تو اس سے زندگی کو بہت بڑا نقصان ہوگا۔ عقل ہم ربطی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تخلیق اس کے بس کے باہر ہے۔ ایک ایسا تمدن جو عقلیت کے نشہ میں سرشار ہو، بہت جلد غیر تخلیقی ہو جاتا ہے۔ جو دراصل اس کے زوال سے عبارت ہے۔ اس لیے اقبال نے عشق و وجدان کو عقل و علم کے مقابلے میں اس قدر بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ لیکن اصل حقیقت عشق و عقل کے امتزاج کا نام ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

عقل کے جہاں سوزِ دیک جلوۂ بے باکش

از عشق بسیا سوزِ آئین جہاں تابی

عشق و محبت اتنے ہی قدیم ہیں جتنی کہ خود انسانیت۔ یہ جذبہ انسانی جبلت کے ساتھ وابستہ ہے اور زندگی کا قوی ترین محرک ہے۔ اس کی قبائے رنگین لذتِ تخلیق کے تانے بانے سے بنی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور بعد میں ابن سینا نے عشق کی حقیقت کے متعلق بڑی دقیقہ مندی سے بحثیں کیں۔ ان دونوں کے خیال میں عشق وہ قوت ہے جو عالم کون و فساد میں ربط و نظم قائم کرتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کے دل میں جب جاگزیں ہو جاتا ہے تو اس کو حیاتِ جاودانی بخشتا ہے۔ اقبال نے اسی خیال کو نہایت لطیف انداز میں اپنی نظم ”محبت“ میں بیان کیا ہے۔ وہ کائنات کی اس ابتدائی حالت کا نقشہ کھینچتا ہے جس کے اہلکار کے لئے

لذت گردش سے نا آشنا تھے اور عروسِ شب کی زلفیں تیج و خم سے نادانف تھیں۔ گویا
نظم ہستی پوری طرح قائم نہ ہوا تھا۔ اشیا کی تخلیق تو ہو چکی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان میں کسی
چیز کی کمی ہو اور وہی چیز لذت و جود کی جان تھی۔ یہ نظم آرٹ کے نقطہ نظر سے نہایت مکمل ہو۔
عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے

ستارے آسمان کے بے خبر تھے لذت دم سے

قر اپنے لباسِ نو میں بیگا نہ سالگتا تھا

نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئینِ مسلم سے

کمال نظم ہستی کی ابھی تھی ابستہ گویا

ہوید ا تھی نگینہ کی تنہا چشمِ خاتم سے

چشمِ خاتم سے نگینہ کی تنہا کا ہویدا ہونا کس قدر دل کش اور دلچ استعارہ ہو شاعر یہ

بات ظاہر کرنا چاہتا ہو کہ اس وقت ہر چیز غیر مکمل تھی لیکن ہر چیز کی تکمیل کا سامان و امکان

موجود تھا۔ جس طرح کوئی دریا بغیر پانی کے بھیانک معلوم ہوتا ہو اسی طرح ایک انگوٹھی جس

میں نگ نہ ہو، پکار پکار کر کہتی ہو کہ میں اپنی اصلی حالت میں نہیں ہوں۔ میری کمی کو پورا کرو۔

اس غیر مکمل حالت کی تصویر پیش کرنے کے بعد شاعر آگے بڑھتا ہو۔

نا ہو عالم بالا پہ کوئی کیسا گر تھا

مفا تھی جس کی خاکِ پائیں بڑھ کر ساغرِ خم سے

کھا تھا عرش کے پایہ پہ اک اکسیر کا نسخہ

چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشمِ روح آدم سے

نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیسا گو کی

وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسمِ اعظم سے

یہ حاشیہ خوانی کے بہانے عرش کی جانب تھناے دلی آخر بر آئی سئی ہیم سے

پھر ایسا فکر اجڑانے اسے میدان امکان میں
 چھپے گی کیا کوئی شر بارگاہ حق کے محرم سے
 یہ کیا اگر انسانی شخصیت تھی۔ اس نے مختلف اجزاء کو مل کر کے ایسا مرکب تیار کیا
 جس کی تاثیر کے طلسم سے آج تک کائنات اسی کا کلمہ پڑھ رہی ہے۔ اس کے اثر سے سکون
 حرکت میں بدل گیا۔ اس حرکت سے جوش حیات اور شوق نمود وجود میں آئے اور دنیا کی وہ
 ساری ہما بھی اور روق پیدا ہوئی جو آج ہمارے لیے نظر افروز ہے۔ اس مرکب کے اجزاء
 ملاحظہ ہوں:-

ترپ بجلی سے پائی حور سے پاکیزگی پائی
 حرارت لی نفس ہائے سچ ابن موسیٰ سے
 ذرا سی پھر ربوبیت سے شان بے نیازی لی
 ملک سے عاجزی افتادگی تقدیر شبنم سے
 پھر ان اجزاء کو گھولا چشمہ حیوان کے پانی میں
 مرکب نے محبت نام پایا عرش اعظم سے
 ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا
 گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہدم سے
 خراج ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
 چٹک غنچوں نے پائی داغ پائے لالہ زاروں نے

جس چیز کی بدولت ذروں میں جنبش پیدا ہوئی اور عناصر میں یہ میلان ظاہر ہوا کہ
 اپنے ہم جنس عناصر سے ملیں، وہ شاعر کے نزدیک حقیقی تھا۔ مادہ کے مختلف ذرات کا
 اس طرح اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہم آغوش ہو کر اپنے وجود کو مستقل کرنا سانس کا ایک
 دل چسپ مسئلہ ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے۔ اس بلوغ اشارے سے فطرت ایک

زندہ حقیقت بن جاتی ہو اور شاعر اپنے اندرونی جذبات و تاثرات کو عالم خارجی پر طاری کر دیتا ہو۔

اقبال کی شاعری کا فنی حقیقت سے تجزیہ کیا جائے تو (۱) رومانیت اور (۲) رمزیت کے عناصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں عناصر شعری شرقی ادب کا طرہ امتیاز رہے ہیں۔ شاعر اپنی بات در حدیث دیگڑاں بیان کرتا ہو، اور بلاغت کا کمال بھی پہنچا ہو۔ الکتابۃ النظمین النظمیہ۔ رومانیت اور رمزیت شرقی ادب میں قدیم سے موجود ہیں۔ لیکن اہل یورپ ان اسالیب بیان سے نشاۃ جدیدہ کے بعد سے واقف ہوئے۔ بعض اہل تحقیق کا یہ خیال ہو کہ یہ اسلامی ادب کے اثر کا نتیجہ تھا۔

اقبال کی شاعری کا کمال اس کی رمزیت میں مضمر ہو۔ لیکن اس کی رمزیت مغربی رمزیت کی طرح قدیم ادبی روایات کو کلیۃً ترک نہیں کرتی۔ چون کہ اقبال ادب اور آرٹ کو زندگی سے علیحدہ اور بے تعلق نہیں سمجھتا اس لیے ضرور ہو کہ وہ تسلسل اور روایات کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہ چھوڑے۔ لیکن وہ ایمائی اور اشاراتی اسلوب بیان کو اس خوبی سے برتنا ہو کہ بایں وہ شاید اس کو استعارہ اور کنایہ سے مطالبہ ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو۔ وہ بعض اوقات معمولی الفاظ سے گہرے جذباتی معانی کی تخلیق کرتا ہو۔ رمزیت کی بدولت شاعر کے محدود مشاہدہ میں بے پایانی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہو۔ تخلیق کا یہ وصف ہو کہ وہ لامتناہی ہونا چاہتی ہو۔ اعلیٰ شعر کا مطلب بادی النظر میں جہاں ختم ہوتا ہو دراصل وہاں وہ شروع ہوتا ہو۔ وہ ایسا مسمیٰ خیز ہوتا ہو کہ شعریک ذہنی اس کے اندر مختلف جذباتی نکتے پوشیدہ سمجھتی ہو۔ شعر کا مطلب کبھی محدود نہ ہونا چاہیے۔ رمزیت کا کمال یہ ہو کہ اس کی بدولت سامع کے حافظے میں بھولی بسری یادیں تازہ ہو جائیں اور ہوتی رہیں۔ اقبال کے ہاں یہ خصوصیت

بدرجہ اتم موجود ہو کہ وہ ایمائی اثر سے ہماری نظروں کے سامنے بے پایانی کی جھلکیاں دکھا دیتا ہو۔ اس کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہو کہ اپنی تقدیر کو اپنی شخصیت کے آئینہ میں بے حجاب دیکھے اور اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر تلاش کرے۔

از روزگار خویش ندانم جز این قدر خوابم زیادہ فترہ و تبیرم آرزوست

وہ اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر ایسے دل کش اور پراسرار طریقے پر بیان کرتا ہو اور اسی ضمن میں وہ اور بہت سی باتیں اشاروں اشاروں میں کہہ جاتا ہو کہ آدمی کا جی چاہتا ہو کہ بس سنے جائے۔ خواب کو سلیقہ سے بیان کرنے کے لیے انسان کو انتہا درجہ بیدار ہونا چاہیے اور خصوصاً بھولے ہوئے خواب کو بیان کرنا ہر کس و نا کس کا کام نہیں۔ بھولے ہوئے خواب کی تعبیر پیش کرنے کی یہ کوشش کس قدر لطیف اور شاعرانہ کوشش ہو۔ اس میں ایک زبردست آڈٹ کی روح کی حرکت اپنی پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہو۔ وہ اپنے اسلوب کی رومانیت اور رمزیت کی طرف اس طرح اشارہ کرتا ہو۔

حرف باہل زبیں زندانہ گفت حور و جنت رابت و بتجاد گفت

شعلہ باد موج دودش دیدہ ام کبریا اندر سجودش دیدہ ام

رمزیت کی بہترین تعریف اقبال کے اس شعر میں ہو جس پر خود اس نے اپنے آرٹ میں عمل کیا ہو۔

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائی است

حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایمانیت *

* رمزیت وہ اسلوب بیان ہو جس میں اشیاء و خیالات کو اصلی حالت میں پیش کرنے کے بجائے اشاروں کے ذریعے ظاہر کیا جائے۔ رمزیت Sambolism کی ادبی تحریک کو فرانس میں انیسویں صدی کے اواخر میں خاص طور پر فروغ حاصل ہوا اس تحریک کے علمبردار کلاسیکٹ اور رومانیت دونوں دھانوں کے خلاف تھے۔ دین بولڈلے، پال ولین، دربودیر کی شاعری، اسی اسلوب کے مطابق تھی۔ موجودہ ادبوں میں پال ولیری اس کا سب سے بڑا

اس مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ظاہر کیا ہے:-

فلسفہ و شاعری اور حقیقت ہو کیا حرف تمنا جسے کہ نہ سکیں رو برو
ادب اور آرٹ کی ایک قسم وہ ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور ہوتا ہے اور ایک وہ
ہو جس میں طبع فن اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال ملحوظ رہتا ہے۔ بالعموم اول الذکر تخلیقی اور
ثانی الذکر روایتی نوعیت رکھتے ہیں۔ مغربی ادب اور آرٹ کی تاریخ میں ان دونوں رجحانوں
کو رومانی اور کلاسیکی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں ان دونوں میلانات
کا امتزاج موجود ہے۔ اس نے قدیم اور روایتی اسلوب بیان کو کلیتہً ترک نہیں کیا بلکہ اس
پر اس نے اور فرسودہ ڈھانچے میں زندگی کا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ اس نے نہایت خوبی
سے پر اسے فنی طریق کار کو اپنے جذبات و تخیل کی ترجمانی کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کے
ہاں لفظوں کی مناسبت، موزونیت اور ضبط بھی ہے اور تخیل کی جولانی کے لیے زبان و محاورہ
کی بے قید آزادی بھی۔ کلاسیکی مسلک کے مطابق انسانی فطرت متعین ہے۔ صرف نظم و ترتیب
اور منقرہ روایات کی پابندی سے آرٹسٹ کوئی دلپذیر چیز پیدا کر سکتا ہے اس مسلک کے
حامی کہتے ہیں کہ غیر محدودیت اور بلند پروازی کے عناصر آرٹ کے لیے مہلک ہیں۔ ان
کے نزدیک انسانی زندگی کے امکانات بھی محدود ہیں۔

رومانیت کے ادبی مسلک کا حامی زندگی کے روحانی اور وجدانی عنصر کو مادی

بقیہ صفحہ ۱۴۳

حاشیہ: جو یہاں مسلک کی ظاہری اسی طرح ہے۔ دیئے گئے ہر باتنے کے ہاں بھی کہیں کہیں یہ رنگ موجود ہے۔
اس تحریر کا باب مولانا روم کے اہم شعریں موجود ہے۔

خوشتر آہا ہفتہ کہ ستر دہویں

غالب نے بھی اسی طریق کو اپنے مخصوص غماز میں اختیار کیا ہے۔

ہر چہ ہوا ہفتہ کہ ستر دہویں

وہ دوسری جگہ لکھا ہے۔

محرّم آنست کہ وہ جز بہ اشارت نہ رود

اور حیوانی عنصر پر فوقیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک جذبہ اور عمل بہ نسبت خالص فکر کے قابل ترجیح ہیں۔ وہ آرٹ کی تخلیق میں بے پایانی اور لامحدودیت کے تصور سے کام لیتا اس لیے کہ وہ زندگی کو بے پایاں اور پرازمکانات تصور کرتا ہے۔ زندگی کا کوئی سطح قطعی طور پر ہمیشہ کے لیے مکمل نہیں۔ چونکہ موجودہ حقیقت کا دائرہ اس کے جولان تخیل کے لیے تنگ ہوتا ہے اس واسطے وہ اپنی معنی دنیا پیدا کر لیتا ہے جہاں اس کا ذوق تخیل سامانِ نیکین ہم پہنچا سکے۔ اس سلک کا حامی شاعری کا یہ حق سمجھتا ہے کہ وہ تجربہ دی تخیل کو خارجی شکل دے اور اپنے نفس گرم سے اس کو جان دار بنا دے۔ وہ جن مسائل حیات کے متعلق تخیل کی جیتی جاگتی تصویریں ہماری نظروں کے سامنے پیش کرتا ہے وہ دراصل پہلے اس کے ذہن میں ایک زندہ حقیقت کے طور پر عرصے سے موجود تھے۔ انسانی ذہن جو بجائے خود محدود ہے تخیل کے ذریعے غیر محدود اور بے پایاں تصورات کی تخلیق کر سکتا ہے۔ آرٹسٹ کا نفس گرم کیفیات شعوری کی ساری منتشر قوتوں کو اپنی شخصیت کی وحدت عطا کرتا ہے۔ اگر اس میں نفس گرم نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں۔ والٹیویا کلاسیکی ادیب ادب میں ضبط و ترتیب کو انتہا درجہ اہمیت دیتا تھا۔ اس کے بغیر کسی آرٹ کو مکمل نہیں تصور کرتا۔ اس نے ایک دفعہ اپنے زمانے کی مشہور المیہ اداکار میڈونل دیوئیل کی اداکاری کو دیکھ کر کہا تھا کہ وہ بہت غیر جذباتی قسم کی ہے۔ میڈونل دیوئیل نے جب یہ تنقید سنی تو والٹییر سے شکایت کیا کہ ”آپ جس لب و لہجہ کی مجھ سے توقع رکھتے ہیں اس کے لیے ضروری ہو کہ انسان کے جسم میں شیطان ہو“ والٹییر نے جواب دیا کہ ”اس میں کیا شک ہو کہ ہر آرٹ میں کمال پیدا کرنے کے لیے ضروری ہو کہ آرٹسٹ کے جسم میں شیطان ہو“۔ والٹییر کی اس سے یہ مراد تھی کہ ہر تخلیقی آرٹ جذبہ کے تحت وجود میں آتا ہے +۔ اقبال بھی اپنے آرٹ کی یہی نشانی بتاتا ہے کہ اس میں نفس

+ والٹییر نے نہایت لطیف اور لطیف بات کہی ہے۔ شیطان سے اس کی مراد انسان کے وہ صفات و لوازم ہیں

بقیہ مضمون صفحہ ۱۳۶

گرم کی آسیرش ہو جو دوسروں کے ہاں نہیں:-

من آں جهان خیالم کہ نظرت اذلی
جہاں بلب و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائر حریم
تو اں ز گرمی آواز من شناخت مرا
مشرق کے شعرا سے اقبال کو یہ شکایت ہو کہ ان کے ہنرمیں نفس گرم اور خلش
آرزو کی کمی ہو۔ اپنی نظم ”شاعر“ میں وہ کہتا ہے:-

مشرق کے نیتاں میں ہر محتاج نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہو کہ نہیں ہو
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سببو ہو
شمنیر کے مانند ہو تیزی میں تری ہو
ہر لحظہ نیا طور نئی برق بجلی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طر
روانیت پسند آرٹسٹ کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہو کہ وہ جذبات و خیال کے ساتھ

بغیر مضمون صفحہ ۱۳۵

جن کا ظہار مختلف جذبات کی شکل میں ہوتا ہو۔ اس کے کہنے سے ایک ہزار سال قبل حضرت رسول اکرمؐ فرما چکے تھے۔
الشیطان یجری من الاسان مجری الدم شیطان الانسان کے اندر اسی طرح گردش کرتا ہو جیسے خون گردش
کرتا ہو۔ یہ حدیث مسلم اور بخاری دونوں میں ہے۔ شیطان ہی ہو جو انسان کی دل و لک اور دماغ میں فتنہ پھیلانے کو کہے
دیتا ہے۔ شیطان سے مراد جذبات کی تخلیقی قوت ہو جس کو سیدھی راہ پر ڈالنے کی کوشش مذہب و اخلاق
کرتے ہیں۔ انھیں جذبات سے زندگی کے مقاصد بھی پیدا ہوتے ہیں اور انھیں کی بدولت انسانی سیرت اپنے صحیح
کمال تک پہنچتی ہو۔ بغیر ان کے زندگی نہایت راکھی ہوگی اور بے لطف چیز ہو جائے۔ زندگی اور آرٹ کا جو
انھیں کی بدولت سرسبز رہتا ہو۔ جو آرٹ جذبہ سے خالی ہو وہ غیر حقیقی اور مصنوعی ہو۔

امید آفرینی اور آزادی پر زور دیتا ہو۔ وہ اپنے اندرونی ترنم کی ساری صلاحیتوں کو اپنی روح کے گرد مرکوز کر دیتا ہو۔ اسی لیے اس میں ایک طرح کی انفرادیت پسندی اور موضوعیت کا پیدا ہونا لازمی ہو۔ وہ اپنے دل کی انگلیوں اور حوصلوں کو دبانا نہیں۔ اس کی بے چین طبیعت اکتا دینے والے موجود پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس میں حسبِ منشا تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہو۔ یہی عینیت کی بنیاد ہے جس پر سارا رومانی آرٹ مبنی ہو۔ لیکن اس کے معنی حقیقت سے گریز نہیں بلکہ اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی خواہش ہیں۔ جس طرح ایک اولوالعزم مہم جو کو اس وقت تک چین نہیں پڑتا جب تک کہ وہ جو کھوں میں نہ پڑے اور نئے نئے ملک نہ دریافت کرے اسی طرح رومانیت پسند آرٹسٹ بنے ٹٹے اور مقررہ موضوعوں کے بجائے اپنے دل کی دنیا کے گوشوں اور داویوں کی چھان بین کرتا اور نئے نئے موضوعوں کے ذریعے اپنی شخصیت کا اظہار کرتا ہو۔ اس دوامی امید اور آزادی کی بدولت اس کے آرٹ میں بے انتہا وسعت پیدا ہو جاتی ہو۔ اپنے آرٹ کی آزادی کا اقبال نے اپنے پیشرووں سے اس طرح مقابلہ کیا ہے۔

اوروں کا ہر پیام اور میرا پیام اور ہر

عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہر

طائرِ زیرِ دام کے نلے توں چلے ہو تم

یہ بھی سنو کہ نالہ طائرِ بام اور ہر

بعض اوقات رومانیت پسند آرٹسٹ کی بے راہ روی اور بے قاعدگی اعتدال سے تجاوز کر جاتی ہے لیکن اقبال اپنے کلام میں نظم و ضبط کو کبھی ہاتھ سے نہیں جلتے دیتا۔ اس نے بھی گونٹے کی طرح اپنے آرٹ میں حقیقت پسندی اور عینیت، رومانیت اور کلاسیکیت کا امتزاج پیدا کر لیا ہے۔ وہ زبان و ادب کے مسئلہ قواعد سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ درحقیقت اقبال کی شخصیت اس قدر ہم گیر ہے کہ اس پر شکل ہی سے آپ کوئی ادبی لیبیل لگا سکتے ہیں جس طرح اس کے فلسفہ میں عینیت اور معروضیت دونوں کے عناصر موجود ہیں اسی طرح اس کے

آرٹ میں بھی مختلف دھارے اگر مل گئے ہیں جنہیں اس نے اپنی ذہنی قوت سے لیک کر لیا ہو۔
جائے مختلف میلانوں کے تعلق کے اس کے ہاں ہیں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی اور وحدت
نظر آتی ہے جس کو وہ اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کرتا ہو۔ دراصل انسانی تجربہ نہ خالص موضوعی
ہوتا ہے اور نہ خالص معروضی بلکہ اس میں ہمیشہ دونوں کی آمیزش موجود رہتی ہے۔ کائنات
فطرت اور انسانی اتنا خودی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے کٹھے ہوئے ہیں کہ انہیں
علحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر بھی اپنے اندرونی تجربات و کیفیات کو زبان کے ذریعے بیان
کرنے پر مجبور ہے جو ایک معروضی اور مکانی چیز ہے۔ شاعر اپنے اندرونی جذب سے اس پر قابو
پاتا ہے۔ شاعرانہ اظہار اس اعتبار سے تسخیر فطرت ہے یا یوں کہیے کہ نفس انسانی اس طور پر خارجی
مرزا مستعد کو دور کرتا اور موجودات ذہنیہ کو متعین کرتا ہے۔ سائنس اور آرٹ کی ہر صداقت زبان
کی محتاج ہوتی ہے۔ صداقت صداقت اس وقت بنتی ہے جب وہ معرض بیان میں آسکے بشاعر
اپنے الفاظ سے کائنات مدد کر کے شلیق اپنا نقطہ نظر ظاہر کرتا ہے جو اس کی انا کا جزو ہوتا ہے
اور جس کی بدولت وہ اپنے آرٹ کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔ اس کا آرٹ اگرچہ
زندگی سے الگ نہیں ہوتا لیکن اس کی مخصوص شکل پھول کی پیکھڑیوں کے مثل ہوتی ہے جو
اصل میں پتیاں ہوتی ہیں لیکن خاص مقصد کی تکمیل کے لیے مخصوص شکل و صورت اختیار
کر لیتی ہیں۔ ظاہری اور سطحی نظروں کے واسطے اس میں دھوکا ہو سکتا ہے لیکن حقیقت بین نگاہ سے
اصلیت نہیں چھپ سکتی۔ چنانچہ بعض اوقات وہ شاعر حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے جو
رمز و کنایہ کے ذریعے اپنے اندرونی تجربے کو ظاہر کرتا ہے بہ نسبت اس کے جو محض خارجی
فطرت کی جو بہو نقل کو حقیقت نگاری کا کمال سمجھتا ہو۔

اقبال کے طرز ادب میں آزادی، سستی اور جذب ایسے ملے ہوئے ہیں کہ انسانی اس
کے کلام کو سن کر وجد کرنے لگتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کا اظہار لفظ و قلم سے کرتا ہے جس
سے بڑھ کر دمانیت پسندی کے اظہار کے لیے غالباً اور کوئی دوسرا لفظ نہیں درمیانیت

اور رمزیت کی روح اس ایک لفظ ”قلندر“ میں آگئی ہے۔
 ذریعوں درگز شتم ز دہوں خائے گفتم سخن نمفتہ را چہ قلندر انہ گفتم
 اسی مضمون کو اردو میں اس طرح کہا ہے۔

خوش آگئی ہے جہان کو قلندری سیری
 وگر نہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے
 ایک جگہ اس نے ان چیزوں کو گنایا ہے جو وہ بطور تحفہ بزم شوق یعنی زندگی کے لیے
 لایا ہے۔ یہ سب چیزیں رمزیت اور رومانیت کی جان ہیں۔

آنچه من در بزم شوق آورده ام دانی کہ چیست
 یک چمن گل، یک نیتاں نالہ یک خمخانہ مر

شاعر خاص خاص موضوعوں کو اپنے ذہنی رجحانات کے مطابق منتخب کرتا ہے تاکہ
 ان کے ذریعے اپنی شعری کیفیات کا اظہار کرے۔ موضوع کے انتخابات کے لیے بڑا سلیقہ
 درکار ہے۔ پھر موضوع کی تصویر کا صرٹ وہی پہلو نمایاں کرنا جو آرٹسٹ کی نظر میں اہمیت
 رکھتا ہے اور طبائع انسانی کے لیے اس میں کشش ہو خاص ذوق پر دلالت کرتا ہے۔ ذہن انسانی
 مختلف حیات و احوالات میں سے اصول تجرید کے مطابق صرف انھیں کو اپنے موضوع
 کی مناسبت سے چنتا ہے جن کے ذریعے کلام موثر بن سکے۔ ہر آرٹسٹ میں، چاہے کسی
 ادبی مسلک سے اس کا تعلق ہو، بعض جلی رجحانات ہوتے ہیں جن کا اس کے کلام میں
 ظاہر ہوتا ضروری ہے۔ اس کے یہ میلانات اس کے موضوعوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔
 وہ جب انسان یا فطرت کا مطالعہ کرتا ہے تو کبھی اپنے ذہنی رجحان کا عکس اپنے ماڈل
 (Model) میں دیکھتا ہے اور کبھی اپنے ماڈل کی معنوی خصوصیات کے مطابق اپنی ذہنی
 تجرید کرتا ہے۔ بعض صناعتوں میں یہ موضوعی اور معروضی دونوں طریقے پہلو بہ پہلو نظر آتے
 ہیں۔ بڑے آرٹسٹ کا کمال یہ ہے کہ ان دونوں میلانات میں استزاج پیدا کرے اور غلو سے

احتراز کرے ورنہ اس کا آرٹ حقیقت سے دور ہو جائے گا اس سے کون انکار کر سکتا ہو کہ بعض اوقات حقیقت موجود محسوس سے زیادہ وہ خواب حقیقی ہوتا ہو جو اس میں تبدیلی اور تغیر پیدا کرنا چاہتا ہو۔ لیکن اس کے علاوہ ایک معیار مصنوعی کمال یعنی کاہر۔ آرٹسٹ نہ تو اپنے ذاتی میلانات کے مطابق مظاہر فطرت کا مشاہدہ کرتا ہو اور نہ خارجی حقائق کی معنوی خصوصیات کے لحاظ سے اپنے ذہنی اور تخیلی پیکروں کی تشکیل کرتا ہو بلکہ محض رسمی قواعد کے بموجب اپنا معیار فن و کمال مبین کرتا ہو۔ اس قسم کا آرٹ جھوٹا، نقلی اور غیر حقیقی ہوتا ہو۔ بہار ادب میں عزل کا مروجہ طریق اسی نوعیت کا ہو۔

اقبال کے کیرکٹر اس کے اندرونی وجدان کا عکس ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے تخیل کی دنیا میں ایسا گم نہیں ہو جاتا کہ حقیقی اور اصلی دنیا کے مظاہر اس کے لیے موجود نہ رہیں۔ اس کے کیرکٹر اس کے تصور حیات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ پہلے وہ ان کی تصویر اپنے آئینہ نفس میں دیکھتا ہو اور پھر اسے دوسروں کو دکھاتا ہو۔ وہ ان کی معنوی خصوصیات اجاگر کرنے کے ساتھ اپنے ذاتی میلانات کو بھی اشاروں اشاروں میں بیان کر دیتا ہو۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے احساس حیات کو اپنے اور دوسروں کے لیے زیادہ شدید، گہرا اور معنی خیز بنا دیتا ہو۔ وہ شاعری کے ذریعے زندگی سے گریز کا کام نہیں لیتا بلکہ زندگی کے انکشاف کا۔ اس کے طرز بیان میں جوش و جذبہ کی باطنی گہرائی ہو۔ اس کی شاعری کی خصوصیت یہ ہو کہ وہ محض زندگی کے حالات بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ان کی توجیہ بھی پیش کرتا ہو اس کے آرٹ کا کمال اس میں ہو کہ وہ اپنے شخصی اور ذاتی احساس کو نہایت خوبی سے عام اور عالمگیر بنا دیتا ہو اور اپنے طلسم الفاظ سے سامعین پر ایسا اثر پیدا کرتا ہو کہ وہ زندگی کو بہ نسبت پہلے کے بہتر سمجھنے لگیں۔ وہ زندگی کے کسی مظہر کو حقیر نہیں سمجھتا اس لیے کہ اسے معلوم ہو کہ ان کی کنہ تک پہنچنے کے لیے انسانی ذہن کو کتنی سعی و جہد کرنی پڑتی ہو۔ یہ مختلف مظاہر حیات جب اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو وہ اپنے احساس کو

شعر کا جامہ پہنا دیتا ہے۔

آرٹسٹ اس وقت تک اپنے لطیف تصورات کو دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا، جب تک کہ وہ انھیں موزوں لباس نہ پہنائے اور آداب فن اور طریق کار کا پورا پورا لحاظ نہ رکھے۔ اس کا احساس چاہے کتنا گہرا اور شدید اور اس کا تخیل چاہے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو لیکن اثر آفرینی کے لیے آداب فن کے پورے لوازمات برتنا ضروری ہو۔ ظاہری کلام کی نفاست خیر جذبات و تخیل کی پاکیزگی پر دلالت کرتی ہے۔ شاعر کو اپنے لفظوں کے اثر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہیے۔ لفظوں میں اثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شاعر کتاب میں پڑھی ہوئی یا سنی سائی باتوں کے بجائے اپنی زندگی کی حقیقی واردات کا اظہار کرے۔ اگر اس میں خلوص نہیں تو وہ لفظوں کا چاہے کیسا ہی دل نواز تر نہم کیوں نہ پیدا کرے اور تخیل کا چاہے کیسا ہی نظر افروز پری خانہ کیوں نہ تعبیر کرے، اس کی آواز کھوکھلی، مصنوعی اور بے اثر رہے گی۔ وہ آواز ایسے شخص کی ہوگی جس کی روح اندر سے خالی ہے۔ برخلاف اس کے جس آرٹسٹ نے زندگی کے حقیقی تجربات پر اپنے تخیل کی بنا رکھی ہو وہ اپنی پہلی آوازیں دلوں پر قابو پالے گا۔ اس کے کلام میں پیامِ ابدیت پنہاں ہوگا جو اس کی شخصیت کی طرح فٹ ہوگا۔ لیکن یہ اثر آفرینی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ آرٹسٹ کو اپنے فنی طریق کار پر پوری قدرت حاصل نہ ہو۔ ضرور ہو کہ حقیقی احساس اور بلند تخیل الفاظ کی جو خارجی تباہی بن کرے وہ اس کے شایانِ شان ہو۔ اگر شاعر کو فنی طریق کار پر قدرت حاصل نہیں تو باوجود تخیل کی بلندی کے اس کی باتیں اکھڑی اکھڑی ہوں گی اور وہ کبھی سامع پر اثر پیدا نہ کر سکے گا۔ اثر آفرینی کے لیے موضوع سے بھی زیادہ اہمیت طرزِ ادا کو حاصل ہے۔ شاعر کو جو کہنا ہو وہ بلاشبہ اہم ہو لیکن اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہو کہ وہ اپنی بات کس طرح کہتا ہے۔ طرزِ ادا کا انحصار کلیۃً شاعر کی شخصیت پر ہوتا ہے جس کی بدولت کلام میں غیر معمولی قوت اور تازگی پیدا کی جاسکتی ہے۔

اب ہم اقبال کے چند افکار و موضوعوں کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جن میں اس نے روحانیت کلاسیکیت اور زمردیت کے ادبی مسلکوں کا بڑی خوبی سے استزاج کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے تخیل میں غیر معمولی قوت، وسعت اور بلندی پیدا ہو گئی ہے۔

اقبال نے اپنی نظم ”تسخیر فطرت“ میں میلاد آدم اور انکار ابلیس کا قصہ بیان کیا ہے۔ شیطان کا کیرکڑ ایک خالص رومانی کیرکڑ ہے اس کی داستان آرٹ کا ایک زبردست المیہ (Tragedy) ہے۔ المیہ کی روح یہ ہے کہ کسی شخصیت کی اندرونی کشمکش ایک ناگوار حقیقت ہو جس سے مفر ممکن نہیں۔ یہ شخصیت کسی مقصد کے لیے جدوجہد میں اپنی جان کو بتلائے الم کرتی ہو لیکن باوجود ہر کوشش کے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ کبھی فطرت اور کہیں تقدیر اس کی راہ میں مزاحم ہوتے ہیں۔ المیہ کے موضوع کی سیرت میں جو جذباتی محرک عمل ہوتے ہیں وہ اس کی خلقت کے ساتھ ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ان کی کشمکش سے کبھی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ یہ جبراً یہ تقدیری عنصر المیہ کی جان ہے۔ یہ جبر و تقدیر اسی قانون فطرت کے تابع ہوتے ہیں جس کے تحت المیہ کے ہیرو کی کشمکش اور اپنے مقصد کو بدلنے کی سعی و جہد۔ المیہ کے ہیرو کی شخصیت کے ساتھ عالمگیر دلچسپی کا اظہار کیا جاتا ہے اس واسطے کہ اس کی طبیعت کے عناصر سب انسانوں میں کم و بیش مشترک پائے جاتے ہیں۔ شیطان کا کیرکڑ بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ملٹن نے فردوس گمشدہ میں اہر گوئے نے ”فادسٹ“ میں شیطان کے کیرکڑ کو اسی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی شیطان کے کیرکڑ کے متعلق مختلف جگہ نہایت لطیف اشارے کیے ہیں۔ اس کے نزدیک شیطان خودی، لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکر مجسم ہے جو کسی قسم کے ضبط و آئین کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اس کی روح محبت اور عقیدت سے بھر عاری ہے جو جس کے بغیر خودی گم گشتہ راہ رہتی ہے۔ وہ انکار اور نفی کی روح ہے۔ خطر آ اور لذت پرستی اس کے خمیر میں ہیں۔ عشرت حیات اور قوت عمل کے تانے بانے سے

اس کی قبائے زندگی بنی ہو۔ زندگی کی محبت اور عمل کا دلولہ اسی کے رہن منت ہیں۔ اس کی کوتاہی یہ ہو کہ ضبط و ترتیب کے ساتھ اپنی شخصیت کو نئے سرے سے تخلیق کرنے کے بجائے اس نے ایک طرف اور غیر اخلاقی ذہنی زندگی کو ترجیح دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زندگی کی اقدار میں توازن اور ہم آہنگی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو گیا۔ انسانی خودی میں بھی شیطانی عنصر موجود ہوتا ہو۔ انسان کی جبلت کا تعلق تحت شعوری احساس سے ہو جو شل ایک تاریک غار کے ہو جس کے اندر چھوڑ کا پتہ نہیں۔ اس میں نیکی اور بدی دونوں عناصر پوشیدہ ہیں۔ شیطان بدی کا لا شعوری عنصر ہو جو حرکت اور تخلیق کی قوت کا خزانہ ہو۔ اس کی فطرت کا تقاضا یہ ہو کہ شورش اور طوفان کے آغوش میں پرورش پائے۔ اسے نظم افزینی سے دشمنی ہو۔ وہ مذہب و اخلاق کا اسی لیے مخالف ہو کہ یہ دونوں انسانوں کی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیطان جیسا ہو دیا ہمیشہ رہے گا۔ وہ اپنی خلقت کی کسی خاص کوتاہی کے باعث اپنی تقدیر کی آئینہ تکمیل پر قابو نہیں رکھتا۔ المیہ اس سے بڑھ کر کیا ہو گا کہ کوئی اپنے مقدر کے ہاتھوں مجبور محض ہو جائے۔

اقبال نے ”تسخیر فطرت“ میں اس طرف اشارہ کیا ہو کہ جب ذات باری نے شیطان کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو اس نے صاف انکار کر دیا اور عذاب دیا کہ مجھے بھی کیا دوسرے فرشتوں کی طرح بھولا بھالا، خودی نا آشنا سمجھا ہو کہ میں خاک کے پتلے کے آگے اپنا سر نیا دخم کروں۔ میں خود اس سے افضل ہوں۔ میری وجہ سے زندگی کی مادی رونق اور ہنگامہ زائیاں قائم ہیں۔ وہ ذات باری کو یوں خطاب کرتا ہو:-

نوری ناداں نیم، سجدہ بآدم برم	ادب نہاد است خاک، من بہ نژاد آدم
می تپدا از سوز من خونِ رگ کاینات	من بہ دو صرم، من بہ غوتندم
رابطہ سالما ت، ضابطہ امہات	سوزم و سازے دہم، آتش پنا کرم
ساختم خویش را، در شکم ریز رہز	تا ز غبار کہن، پس کر نو آدم

پیکر انجم ز تو، گردش انجم زمیں جاں بجہاں اندرم، زندگی معنم
 نوبہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم نوبہ سکون رہ زنی ہن بہ تپش رہ سرم
 آدم خاکی نہاد، دوس نظر و کم سواد زاد در آغوش تو، پیر شود در برم
 اب شیطان آدم کو بہشت میں بہکاتا اور یہ بٹی پڑھاتا ہو کہ تیری یہ سکون کی
 زندگی کس قدر بے سوز، بے رنگ اور بے کیف ہے۔ جب تک تو دل میں سوز و تپش نہیں
 پیدا کرے گا اس وقت تک تو اس قبل ہو گا کہ زندگی کا اصل لطف اٹھائے۔ میرے ساتھ
 آ میں تجھے ایک نئی دنیا کی سیر کرائوں اور تجھ کو سوز و ساز زندگی سے آشنا کروں۔

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام فاختہ شاہیں شود از تپش زیر دام
 بیچ نیاید ز تو غیہ سجود نیاز خیز چو سرو بلند، ای بعل نرم گام
 کوثر و تسنیم رد از تو نشط عمل گیر زینائے تاک بادۂ آئینہ فام
 خیز کہ بنمایمت مملکت تازہ چشم جہاں ہیں گشا، بہر تماشا خرام
 تو ز شناسی ہنوز شوق بیدر وصل چیت حیات دوام، سوختن ناتمام
 آدم شیطان کے کہنے میں آگیا اور اس پر عمل کیا۔ جنت سے نکل کر خاک دال تیرہ
 کی سیر کی تو زندگی کے سوز و شورش میں غیر معمولی لذت محسوس کی جس سے اب تک وہ
 نا آشنا تھا۔ اس کے دل میں آرزو کی کک پیدا ہوئی۔ پہلی سی وہ اندھا دھن عقیدت بھی
 باقی نہیں رہی بلکہ اب ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس کا یقین شبہ میں تبدیل
 ہو گیا۔ اب جب تک وہ اپنے ذہن کو تسکین نہ دے لے اس وقت تک چین سے نہیں
 بیٹھتا۔ اس مضمون کو ادا کرنے کے لیے شاعر فوراً اپنی نظم کی بحر بدل دیتا ہو جس سے آزادی
 اور شگفتگی کا اظہار ہوتا ہو۔ آدم اپنی نئی زندگی کا حال اس طرح مزہ لے لے کر بیان کرتا ہو۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن

دل کوہ و دشت و صحرا بہ دے گداز کردن

قفس درے کشادہ بہ فضلے گھٹائے
وہ آسماں نورون بہ ستارہ راز کردن

بگداز ہائے پنہاں، بہ نیاز ہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن

ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم
بگماں دہم یقین را کہ شہید جستجویم

یہ نظم ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ مضمون کے اُتار چڑھاؤ اور مطالب کی مناسبت سے وزن و بحر میں نہایت خوبی سے تبدیلی کی گئی ہے۔ نیکی اور بدی کے ازلی محاربہ کے دونوں ہیرو آدم اور شیطان کی نفسی کیفیات کو اس سے زیادہ لطیف اور دل کش انداز میں ظاہر کرنا ممکن نہ تھا۔ اس نظم کا آخری سین یہ ہے کہ آدم حضور باری میں عذر گناہ پیش کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مجھ سے فرد گزاشت ہوئی لیکن اس کو کیا کروں کہ بغیر شیطان کے فسوں کا مزہ چکھے ہوئے خود میری انسانیت مکمل نہیں ہوئی۔ انسان کامل جب تکمیل خودی کر لیتا ہے تو وہ اس قابل ہو سکتا ہے کہ باوجود دوسروں کی شیطانی کے اقدار حیات کی تخلیق کر سکے۔ انسان کی یہی صلاحیت اس کو اشرف المخلوقات کا درجہ دلاتی اور زندگی کے شیطانی عنصر پر اس کو قابو بخشتی ہے۔ آدم کہتا ہے:-

گرچہ فسوش مرا برد ز راہ صواب
از غلطم در گزر عذر گناہم پذیر
رام نگر دو جہاں تانہ فسوش خوریم
جز بکند نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم این بت سنگیں گداز
بتن زنا را بود مرا ناگزیر

عقل بدام آدر و فطرت چالاک را

اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

”بال جبریل“ میں شاعر نے یہ منظر بیان کیا ہے کہ جب آدم بہشت سے نکلے

/

1

२२०

IX 24

Clay

not to

تعمیر خودی کو اثر آہ رسا دیکھ

کے کوئے سرسوں کی جے عززی لڑائی بہم یزدان میں اب ان کی حالت ابرورہی۔ اس پر

شیطان نے جواب دیا کہ میری جرأت رندانہ سے کائنات میں ذوق نمود پیدا ہوا۔ تیرا کیا ہے، تو تو فقط ساحل پر کھڑا تانا دیکھا کرتا ہو۔ تو خیر و شر کی جنگ کو دور سے دیکھتا ہے اور میں اس میں شریک ہو کر طوفانوں کے طابچے کھاتا ہوں۔ میری بدولت آدم کے قصے میں رنگینی پیدا ہوئی ورنہ وہ بڑا ہی خشک اور بے لطف قصہ تھا۔

ہر مری جرأت سے مشت خاک میں ذوق نو
میرے قلمے جامہ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفان کے طابچے کھا رہی ہیں کہ تو ؟
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
فانچ میرے طوفان یم بہیم دریا بہ دریا جو
اگر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

انسان جو شیطان کے کہنے میں اگر گناہ کا مرتکب ہوتا ہے دراصل ہمدردی کا مستحق ہے۔ وہ بعض اوقات گناہ کے منہ میں کٹاں کٹاں اپنی جبلت اور تقدیر سے مجبور ہو کر چلا جاتا ہے۔ گناہ ایسی دل کش شکل میں گناہ گار کے سامنے آتا ہے کہ وہ باوجود اپنے ضبط کے اس کی طرف کھینچا جاتا ہے۔ انسانی زندگی کا یہ بھی ایک المیہ ہے۔ شخصیت کی اندرونی کشش جبر و اختیار کے بخنود میں اس طرح پھنس جاتی ہے کہ اس سے آدمی کے لیے نکلنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اقبال کو گناہ سے نفرت ہے اس لیے کہ اس سے ہر شر کی طرح شخصیت اور خودی ضعیف ہوتی ہے لیکن گناہ گار سے وہ نفرت نہیں کرتا بلکہ ہمدردی کرتا ہے۔ فطرت انسانی کے روبرو شناس کی حیثیت سے اس پر یہ پوشیدہ نہیں کہ بعض اوقات انسان کو تقدیر کے آگے ہار مانتی ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ شخصیت کا نشو و نما تقدیر تک کو بدل سکتا ہے۔

”جاوید نامہ“ میں اقبال نے ”فلک قمر کی سیر کا حال لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ وادی طواسین میں پہنچا تو وہاں گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا فلسفیانہ تصورات شاعر پر اس طرح واضح کیا:-

ہر چہ از محکم و پایندہ شناسی گزرد
کوہ و صحرا و برد و بحر کراں چیزے نیست
از خود اندیش و ازین بادیه ترساں مگزد

کہ تو مہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست
ذرا آگے بڑھا تو شاعر کی ملاقات ایک زن رقاصہ سے ہوئی جس نے گوتم کے ہاتھ پر توبہ کی تھی۔ اس کے لہجے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلک قمر کی خموشی اور سکون سے تنگ آگئی ہے۔ شاعر اب فوراً گوتم کے سنجیدہ لہجے کو بدل دیتا ہے اور نہایت شگفتہ سحر میں رقاصہ کا حال دل لکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر لفظ حرکت اور رقص کی حالت میں ہے۔ رقاصہ یوں گویا ہوتی ہے:-

فرست کشکش مدہ این دل بقرار را
یک دو تن کن زیادہ کن گیسوئے تابدار را
از تو درون سینہ ام برق تجلی کہ من
بامہ و مہر دادہ ام تلخی انتظار را
ذوق حضور در جہاں دم صنم گری نہاد
عشق فریب می دہد جان امیدوار را

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں بھولی بسری بادیں چلکیاں لے رہی ہیں۔ اقبال نے رمزیت کا کمال ان اشعار میں ظاہر کیا ہے۔ یہ رقاصہ دراصل زندگی کی حرکت اور ہم آہنگی کا پیکر مجسم ہے۔ فلک قمر کے دائمی سکون سے اس کا دل اُچاٹ ہو گیا اور اس کی فطرت سوز و شورش

کی مقتضی ہو جس کا وہاں کوئی سامان نہیں۔ شاعر کی نکتہ رس آنکھ اس کے لطیف جذبات و کیفیات تک پہنچ جاتی اور اپنے موضوع کے تاثر انگیز پہلو کو نہایت خوبصورتی سے اجاگر کر دیتی ہو۔ رقا صد کہتی ہو۔

تا بغراغ خاطرے نغمہ تازہ زخم
باز بہ مرغزار وہ طائر مرغزار را
طبع بلند دادہ بند ز پائے من کشائے
تا بہ پلاس تو دہم خلعت شہریار را
تیشہ اگر ہر نگ ز دیں چہ مقام گفتگو است
عشق بدوش می کشد این ہمہ کو ہمار را

اگر فرہاد نے شیریں کی خاطر تیشہ سے پہاڑ میں نہر کھودنی چاہی تو یہ کون سی تعجب کی بات ہو۔ رقا صد کہتی ہو کہ عشق میں تو وہ قوت ہو کہ تیشہ چلائے کی ضرورت ہی نہ پڑے اور آدمی ایسے کو ہماروں کو اپنے دوش پر اٹھائے پھیرے + تعجب اس پر ہو کہ جب بغیر تیشہ کے بھی وہ اپنا مقصد حاصل کر سکتا تھا تو پھر اس نے تیشہ کیوں اٹھایا۔ اس نظم کا ہر شعر موسیقی میں رچا ہوا اور رقص کے لیے موزوں ہو۔ نہ صرف رقص بلکہ نرت کے لیے بھی یہ اشعار نہایت خوبی سے استعمال

+ غالب کہتا ہو کہ فراد کو جان دینے کے لیے تیشہ کی ضرورت پڑی یہ اس سبب سے تھا کہ وہ "سگرشتہ خار رسوم" تھا و نہ عام طریقے سے مرے سے اجتناب کرتا۔
تیشہ بغیر مر نہ سکا کوہ کن اسد
سگرشتہ خار رسوم و قیود تھا
پھر دوسری جگہ اپنی طبیعت کی ندرت اور طرغ کی کو اس طرح بیان کرتا ہو کہ یہ قصہ تو ہر ایک نے سنا ہو گا کہ حضرت ابراہیم آگ میں نہیں جلے لیکن شاید یہ سن کر کہ لوگوں کو تعجب ہو کہ میں بغیر شعلہ و شرر کے بھی جل سکتا ہوں۔

شفیہ کہ بانٹ نسوخت ابراہیم
نصرت ابراہیم کے متعلق تو تم نے سنا ہو گا لیکن میری حالت تم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہو۔ حیدرہ اور بہ بین کا نقابل گفتا دل پذیر ہو۔

کیے جاسکتے ہیں۔ بلاغت کلام کے ایسے نمونے دوسرے شعرا کے ہاں شکل ہی سے دستیاب ہوں گے۔ ”بند زبانی سن کشائے“ کا ٹکڑا رقصہ کی زبانی کس قدر مسرتوں اور آرزوؤں کو اپنے اندر پنہاں رکھتا ہو۔ لطف یہ ہو کہ شاعر کے ہاتھ سے حقیقت کا دامن کہیں نہیں چھوٹتا اگرچہ وہ معز و امیک کی زبان سے سب کچھ کہتا ہو۔

اقبال نے ”پیام مشرق“ میں ایک اور نہایت دل چسپ روانی موضوع پر موج آزمائی کی ہو۔ اس نے ”حور اور شاعر“ کے عنوان سے ایک نظم ”الانوی شاعر گوشت کی اسی موضوع کی نظم کے جواب میں لکھی ہو۔ اتفاق سے کہیں کوئی شاعر بھولا بھٹکا جنت میں پہنچ گیا۔ وہ اپنے خیالات میں ایسا محو تھا کہ جنت کی دل کشی کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ حور اس سے کہتی ہو کہ تہ عجیب و غریب مخلوق ہو کہ نہ تجھے شراب کا شوق ہو، نہ سیری طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہو۔ تو راہ و رسم آشنائی سے بالکل بیگانہ معلوم ہوتا ہو۔ بس تجھے یہ آتا ہو کہ اپنے سوز آرزو سے خیالی دنیا کا ایک طلسم پیدا کرے۔ اس پر شاعر کہتا ہو کہ میرا دل جنت میں نہیں لگتا۔ آرزو کی لکک مجھے کہیں چین سے نہیں بیٹھنے دیتی۔ جب میں کسی خبر کو دیکھتا ہوں تو بجاتے اس کے کہ اس کے حسن سے لذت اندوز ہوں، میرے دل میں فوراً یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہو کہ کاش کہ اس سے بھی زیادہ خبر کو دیکھا ہوتا۔ جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہو۔ یہاں نہ نوائے درد مند سناں دیتی ہو نہ یہاں غم ہو اور نہ غم گسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہو، کسی کے دل میں دلعنست نہیں۔ حور شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہو:-

نہ بہ بادہ میل داری نہ بہن نظر کشائی
عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی
نوائے آفریدی چہ جہان دل کشائے
کہ ارم بچشم آید چو طلسم بیبائی

شاعر اس کا اس طرح جواب دیتا ہے۔

چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نازد
دل نا بصور دارم چہ صبا بہ لالہ زارے
چہ نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپد آں زماں دل من پے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چہ ز بادۂ بہارے قدح کشیدہ خیزم
عزلے دگر سرالم بہ ہوائے نو بہارے
طلسم نہایت آن کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہ نا شکبے بہ دل امید دارے
دل عاشقان بمیرد بہ بہشت جادو دارے

نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غمگارے :-

ۛ اسی مضمون کو غالب نے اپنی شاعری ”ابر گہ بار“ میں بیان کیا ہے۔ وہ بہشت کا نظریوں پیش کرتا ہے :-

دراں پاک یغائے بے خودی	چہ گنجائش شورش نائے و فوش
سیر سنی ابر باداں کجا ؟	خزاں چوں نباشد بہاراں کجا ؟
اگر حور دل خیالش کہ جہم	غم بجز ذوق وصالش کہ چہ ؟
چہ منت نہد ناشا سا نگار	چہ لذت دہد وصل بے انتظار
گہر دم بوسہ آیش کجا	فرہید بسوگند ویش کجا
بد و حکم و نبود لیش تلخ گوے	دہ کام و نبود ویش کام جوے
نظر بازی و ذوق دیدار کو	بغیر دوس روزن بدچار کو
نہ چشم آردو سند در لالہ	نہ دل تشنہ ماہ بہ کالہ
بہ بند امید استواری فرست	بہ غالب خط رشتہ دی فرست

بقیہ مضمون بر صفحہ ۱۶۲

اس نظم میں شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اصل خیر وہ ہے جو انسان کو اپنی جبلت کے رجحانات پر قابو پائے اور انہیں ضبط و نظم کا پابند کرنے سے حاصل ہوتا ہو۔ یہ قدر حیات انسانی سستی و جہد کی محتاج ہے۔ زندگی کی حقیقی ہم آہنگی وہ ہے جو انسان نے اپنی اچھی سے پیدا کی ہو۔ انسانی نفیلت کا طرہ امتیاز یہ ہے کہ وہ موجود سے غیر مطمئن رہتا ہے اور غیر موجود کی تحسین چاہتا ہے تاکہ اپنے خواب کو قوت اور تعین عطا کرے۔ انسانی طبیعت خارجی لزوم و جبر کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ سپہم تخلیق کے سبب سے اس کو سکون و قرار کبھی نصیب نہیں ہو سکتا یہ حالت انسان کو اس لیے پسند ہے کہ اس طرح وہ اپنی ذات کی قوت کا احساس کرتا اور اس کی تکمیل کرتا ہے۔ جوں ہی اس کی ایک خواہش پوری ہوتی ہے تو کسی دوسری خواہش کا کاٹنا اس کے دل میں جھجنا شروع ہو جاتا ہے انسان کی تخلیقی جہد و جہد بعض اوقات اس کی شخصیت پر ایسی چھا جاتی ہے کہ وہ کرتا پہلے اور سوچتا بعد میں ہے۔ خیال اس کے عمل میں ایسا جذب

بقیہ مضمون صفحہ ۱۶۱

اردو میں متعدد جگہ اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

سائیں گر ہو زاہد اس قدر جس باغ رضواں میں

وہ اک گل دستہ ہے ہم بے خودوں کے طاق نسیان کا

سننے ہیں جو بہشت کی تعریف سب دردت لیکن خدا کرے وہ تری جلوہ گاہ ہو

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں ایسی جنت کو کیا کرے کوئی

قالب اپنے ایک خط میں جو مرزا قاسم علی بیگ 'مہر' کے نام پر لکھتے ہیں۔

"میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور ایک قصر طلا اور ایک حور ملی۔

اقامت جاودانی ہو۔ اسی ایک نیک نعت کے ساتھ زندگی گزرتی ہے۔ اس تصور سے جی گھبراہٹ اور کلیجہ منہ کو آتا ہے۔

جو کہ وہ اجیرن ہو جائے گی۔ طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی 'دہی زمر دیں کاخ' وہی طوفانی کی ایک شاخ چشم بہ دور

وہی لیک حورہ بھائی ہوش میں آؤ کہیں اور دل نکلاؤ۔"

ہو جاتا ہے جیسے خشک مٹی پانی کو جذب کر لیتی ہے۔ خیر وہی ہے جسے خود انسان نے تخلیق کیا ہو نہ کہ کسی دوسرے نے اس پر عاید کیا ہو۔ فرشتہ یا حور جو نیکی اور پاک دامن کے پیکر ہیں اس لیے نیک ہیں کہ وہ بد ہو ہی نہیں سکتے۔ اسی لیے شاعر کی نظر میں ان کی زندگی بے کیف اور بے رنگ ہے۔ اگر سمندر میں طوفان نہ ہو اور باد مخالف سے بادبانوں کے پھٹنے اور بٹواروں کے ٹوٹنے کا اندیشہ نہ رہے تو ہم جو لوگوں کے لیے اس میں کوئی دل کشی باقی نہیں ہے۔ شاعر اپنی ایمانی قوت کا سارا زور اس حقیقت کو بے نقاب کرنے میں صرف کرتا ہے کہ زندگی کے سکون و ہم آہنگی کی قدر اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی ہنگامہ زبانی بدستور موجود رہیں۔ شیطان اور حور کے خیالی پیکروں کے ذریعے شاعر زندگی کی دائمی شوریدگی اور دائمی سکونی کیفیت کی تصویر ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ فرشتہ اور حور کی زندگی کی بے کیفی اس سبب سے ہے کہ وہ احساس خودی کی لذت سے نا آشنا ہیں اور شیطان کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ اپنی خودی کو نظم و آئین کا پابند نہ کر سکا۔ انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اقدار حیات کو اپنی شخصیت میں نئے سرے سے تعلق کرتا اور انھیں نظم و ضبط کا پابند کرتا ہے۔ اس کی زندگی خود اس کی تخلیق ہوتی ہے۔

رومانی موضوع جو رمز و کنایہ کے ذریعہ بیان ہوں اکثر پھر کٹے ہوئے اور اثر آفریں ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال فنی ضبط کے ساتھ ایسی ایمانی کیفیت پیدا کرتا ہے جو مبالغہ سے عاری ہوتی ہے۔ اس کو جو کچھ کہنا ہو وہ سب ایک دم سے نہیں کہتا بلکہ معروض کی طرح کشش کے ہلکے سے خطے کے ذریعے ایک جہان معنی پیدا کر دیتا ہے۔

”بال جبریل“ میں عبدالرحمن اول کے سر زمین اندلس میں پہلا کھجور کا درخت بولنے پر جو نظم ہے وہ اقبال کے آرٹ کا نہایت اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہے۔ ایک کھجور کے درخت میں شاعر تاریخ و روایات کے آب و رنگ سے کمال بینی کی تصویر دیکھا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں معاً وہ سب حالات گزر جاتے ہیں جو فاتح عربوں کے فوقی عمل کے

آئینہ دار تھے۔ جس طرح وہ اندلس کی سرزمین میں اپنے چہنیں اجنبی محسوس کرتے تھے اسی طرح کھجور کا درخت بھی اس سرزمین کی آب و ہوا سے نا آشنا تھا۔ کھجور کے درخت کو دیکھ کر ایک عرب کے دل پر جو کیفیت طاری ہوتی ہو شاید ہم لوگ اس سے ناواقف ہوں عرب کا تخیل انھیں سختوں میں پرورش پانا اور اپنے ریگستان کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہو یہ نظم ”تاریخ المقری“ سے اخذ ہو۔ جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دل کش ہو اسی طرح اس کی بحر اور زبان بھی سادہ اور دل نشین ہو۔ عبدالرحمن اول کھجور کے درخت کو اس طرح مخاطب کرتا ہو:-

سیری آنکھوں کا نور ہو تو میرے دل کا سرور ہو تو
ابھی وادی سے دور ہوں میں میرے لیے نخل طور ہو تو
مغرب کی ہوائ نے تجھ کو پالا صحرائے عرب کی حور ہو تو
غربت کی ہوا میں بارور ہو ساقی تیرا خم سحر ہو

شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہو کہ عرب فاتح اندلس میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرتے تھے۔ لیکن اس کا یہ بھی عقیدہ ہو کہ انسان اپنے عمل کی بے پناہ زد سے ہر ماحول پر قابو پاسکتا ہو اور ہر کہیں رس بسکتا ہو وہ کسی ایک سرزمین سے وابستہ نہیں۔ انسان کی فضیلت خاک کی بدولت نہیں بلکہ اس کے سوز و درد کی رہین منت ہو۔ چنانچہ کہتا ہو:-

ہمت کو شادری مبارک پیدا نہیں بحر کا کنارہ
ہر سوز و درد سے زندگانی اٹھتا نہیں خاک سے شرابہ
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہر مومن کا مقام ہر کہیں ہو

اقبال نے اپنی نظم ”نغمہ ساربان حجاز“ میں ایمائی اور اشارتی کیفیت سے عجیب و غریب ملمس پیدا کیا ہو۔ بحر و وزن اور تشبیہوں کی ندرت سے آخر آفرینی کا کمال ظاہر کیا ہو۔ ایک بدو کے لیے اس کا اونٹ سب کچھ ہو۔ وہی اس کی پونجی ہو، وہی اس کی روزی

کا سہارا اور رقی و دق ریگتاؤں میں اس کا رقی و عکس رہتا ہو۔ اس کو اپنے جالہ کے ساتھ
ایک طرح کا جذباتی تعلق پیدا ہو جاتا ہو۔ جس طرح مدی خواں اپنے نغمے سے اپنی کلفتوں
کو بھلاتا اور ہم سفری کی ہمت افزائی کرتا ہو اسی طرح شاعر کے نغمے کا زیر و بم زندگی
کے قافلہ کے لیے بانگ درا کی حیثیت رکھتا ہو۔ اونٹ کے لیے بدو کی زبان سے آہوئے
تاتار، دولت بیدار، شاہد رعنا، ردکش حورا، دختر صحرا اور کشتی بے باداں کی تشبیہیں کس
قدر بلیغ اور باکیف ہیں۔ چند بند ملاحظہ ہوں:-

ناقدہ سیار من، آہوئے تاتار من
در ہم درینار من، اندک و بیار من
دولت بیدار من
تیز ترک گام زن منزل مادور نیست

دل کش دریاستی، شاہد رعناستی
ردکش حوراستی، غمت لیلاستی
دختر صحراستی
تیز ترک گام زن منزل مادور نیست

نغمہ من دل کشائے نیر و بیش جانفزائے
قافلہ ہارادرائے، فتنہ و بافتنہ زائے
اک بہرجم چہرہ ملے
تیز ترک گام زن منزل مادور نیست

اقبال کی نظموں میں اس کی نظم مسجد قرطبہ، جدید اردو ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں شاعر نے ایمائی اثر آفرینی سے ایک ظلم سا پیدا کر دیا ہے۔ اس میں آرٹ، تاریخ اور فلسفہ ایسے غرض اسلوبی۔ سے سموئے گئے ہیں کہ انسانی ذہن لطف اندوز ہوتا اور داد دیتا ہے۔ وہ تفصیل سے ہسپانیہ کی اسلامی عہد کی تاریخ نہیں بیان کرتا۔ وہ صرف چند اشارے کرتا ہے۔ یہ چند اشارے ضخیم تاریخوں پر بھاری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمانے کی چیرہ دستی کے ہاتھوں کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر اور نہ شخصیت۔ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائیدار ہے۔ سات سو سال قبل اندلس کی حالت کچھ اور تھی اور آج کچھ اور ہے۔

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات

سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات

سلسلہ روز و شب تار حریر دو رنگ

جس سے بنائی ہے ذات اپنی قبلے صفات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہو کیا

ایک زمین کی رو جس میں نہ دن ہو نہ رات

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر

کار جہاں بے ثبات کار جہاں بے ثبات

اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا

نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

لیکن اقبال اپنے غم کو اس یاوہی کی لے پر نہیں ختم کرتا۔ کائنات کی ناپائیداری میں ایک عنصر ایسا ہے جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ وہ عنصر عشق ہے۔ اس کے مظاہر ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔ زمانہ میل ہوا اور عشق اس سے بڑھ کر قویٰ سیل ہے۔ وہ زمانے کو اپنے میں جذب کر لیتا ہے۔ ہسپانیہ میں آج مسلمان نہیں لیکن ان کی تہذیب کی روح مسجد قرطبہ کی شکل میں

موجود ہو۔ ممکن ہو آگے چل کر مسجد قرطبہ بھی نہ رہے لیکن اسلامی روح زندہ رہے گی اس لیے کہ اس کی ساخت عشق کے خمیر سے ہوئی ہو۔

ہر مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فریغ

عشق ہو اسل حیات موت ہو اس پر حرام
تندوبک سیر ہو گرچہ زمانے کی رو

عشق خود اک سیل ہو سیل کو لیتا ہو تمام
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق کے مضرب سے نغمہ تار حیات

عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات

مسجد قرطبہ ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جاں بازی، مہم جوئی اور بلند خیالی کی زندہ تصویر ہو۔ سنگ و خشت کے ذریعے کسی نے اپنے سوز دل کو ظاہر کیا ہو۔

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز

اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم

اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل

وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

یہاں تک ذکر کر کے شاعر بطور گریز یورپ کے مختلف انقلابوں کا حال بیان کرتا

ہو۔ جرن کی تحریک اصلاحی منہجی اور فرانسیسی انقلاب نے اہل مغرب کی زندگی کی کاپی لٹائی۔ یہ انقلابات زمانہ کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہیں۔ شاعر یہ باتیں کرتا جاتا ہو لیکن یہ محض ادب پر باتیں ہیں۔ اس کے دل کی تہ میں اصل بات اور ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح ہسپانیہ آج وہ نہیں ہو جو سات صدی قبل تھا اور جس طرح یورپ کے دوسرے ملکوں کی زندگی آج وہ نہیں ہو جو چند صدیوں قبل تھی اسی طرح اس پر تعجب نہ کرنا چاہیے اگر وہ قوم جس نے ”مسجد قرطبہ“ بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور باد جو دراپنی کہن ساگی کے لذت نجدید سے پھر جوان ہو جائے۔ وہ اس ضمن میں اٹلی کی مثال پیش کرتا ہے اور اس سے اپنے حسب دل خواہ نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ اگر ایسا ہوا اور ضرور ہوگا، تو دنیا پھر ایک زبردست انقلاب دیکھے گی جس کے سلسلے پچھلے سب انقلاب ماند پڑ جائیں گے۔ وہ کہتا ہے:-

روح سلاں میں ہو آج دہی اضطراب

راز خدائی ہو یہ کہ نہیں سکتی زباں

دیکھیے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہو کیا

گنبد نیلوفر ی رنگ بدلتا ہو کیا

”مسجد قرطبہ“ دریائے کبر کے کنارے واقع ہو۔ شاعر اس دریا کے کنارے

ایک خواب دیکھتا ہے۔ اس خواب کی تعبیر وہ صاف صاف نہیں بیان کرتا اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ صاف صاف کہے گا تو لوگ اسے مجذوب کی بڑ بھیں گے۔ خصوصاً اہل مغرب جو عقل کے پرستار اور ٹھنڈی مٹی کے ہیں ان مجذوبانہ باتوں کو سن کر پریشان ہو جائیں گے۔ وہ دن دور نہیں جب دوسرے بھی اُسے دیکھ لیں گے۔ پردہ تقدیر میں جو نیا عالم مغم ہو اس کی سحر صرف اب تک شاعر کی آنکھوں میں بے حجاب ہوتی ہے۔ اس جذب و کیف کے عالم میں شاعر خواب دیکھتا ہے وہ حقیقت ہو اور اس حقیقت پر اس کو پورا ایمان ہو۔ وہ کہتا ہے:-

آبِ رواں کبیر! تیرے کنارے کوئی
 دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
 عالم نوہوا بھی پردہٴ تقدیر میں
 میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
 پردہ اٹھا دوں اگر چہرہٴ انکار سے
 لائے گا فرنگِ میری نواؤں کی تاب
 جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
 روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

جب انقلاب آئینِ دہر ہو تو ممکن ہے کہ میری ہماری بھی قیمت جاگے!
 اب آئیے اقبال کے کلام کو فنی حیثیت سے ذرا دیکھیں۔ اس کے محاسنِ کلام پر
 تبصرہ کرتے وقت معانی اور الفاظ دونوں کے جوہرِ بلاغت ہمارے پیشِ نظر رہنے چاہیے۔
 اقبال نہایت خوبی سے تجربہ‌ی تصورات کو جانِ وارِ شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ اس
 کے افکار و تصورات محسوس استعاروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ زوالِ حق کے متعلق
 بہت سے شعرا نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ لیکن اقبال اپنی نظم ”حقیقتِ حق“ میں اس ابدی
 جوہرِ کائنات کو کس ندرت کے ساتھ بے نقاب کرتا ہے۔ یہ نظم محاسنِ لفظی و معانی کے اعتبار
 سے اس کی مکمل نظموں میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ وہ کہتا ہے:-

خدا سے حق نے اک روز یہ سوال کیا
 جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
 ملا جواب کہ تصویرِ خانہٴ ہر دنیا
 شبِ درازِ عدم کا فناء ہے دنیا

ہوئی جو رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی
 وہی حسینِ ہر حقیقت زوالِ ہر جس کی
 کہیں قریب تھا یہ گفتگو قرآنِ سنی
 فلک پہ عام ہوئی اخترِ سحر نے سنی
 سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
 فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو
 بھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے
 کلی کا ننھا مادل خون ہو گیا غم سے
 چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
 شبابِ سیر کو آیا تھا سو گوار گیا

کس تدرِ بلخِ مصرع ہے ”شبابِ سیر کو آیا تھا سو گوار گیا“ اس نظم میں شاعر نے
 جس حقیقتِ حیات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تبدیلی کا نام ہے جس شباب
 بھی تغیر سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ زمانہ ان کا خالق ہے اور وہی انھیں آمادہٴ زوال کرتا ہے۔

اقبال کو ادبی معنوی میں کمال حاصل ہے۔ وہ بے جان اشیاء کو اس طرح محسوس
 شکل میں پیش کرتا ہے کہ گویا وہ ذی روح ہیں۔ ستاروں کی زبانی وہ ان سب باتوں کو کہلاتا ہے
 ہے جو خود اسے کہتی ہیں۔ اس کی نظم ”بزمِ انجم“ ملاحظہ ہو۔

سورج نے جاتے جاتے شامِ یہ قبا کو طشتِ افق سے لے کر لالے کے پھول مارے
 پہنا دیا شفق نے سونے کا ساراز پور قدرت نے اپنے نگینے چاندی کے سب اتارے
 محل میں خاموشی کے لیلائے ظلمتِ آئنی چمکے عودیں خشبِ کیموتی کے ہر ایک سہارے
 وہ دور رہنے والے ہنگامہ جہاں سے کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تارے

جب انجمنِ فلکِ معونۂ حق تو عرشِ بریں سے ایک صد آملی آئے

اے فشب کے پابانوا! اے آسمان کے تارو
 تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمہاری
 آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں
 شاید سنیں صدائیں اہل زبیں تمہاری
 پھر شاعر قوموں کے عروج و زوال کے متعلق اشاروں اشاروں میں تاروں
 کی زبانی کہتا ہے:-

یہ کاروان ہستی ہر تیز گام ایسا
 قویم کچل گئی ہیں جس کی دوا روی میں
 اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے
 جو بات پائے ہم تھوڑی سی زندگی میں
 ہیں جذب باہمی سے قائم نغمہ مارے
 پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

سورج کا شام کو جو یہ لباس زیب تن کیے ہوئے ہے، طشت افق سے لے کر لالے
 کے پھول مارنا اور عروس قدرت کا چاندی کا گہنا پاتا مار کر سونے کا زیور پہننا کس قدر بلیغ
 اور لطیف تشبیہیں ہیں جن کی ندرت اور طرفگی پر ذوق ادبی وجد کرتا ہے۔

شاعرانہ مصوری کے نہایت عمدہ نمونے اقبال کے کلام میں ملتے ہیں۔
 اپنی ایک نظم ”ایک آرزو“ میں شاعر دنیا کے شور و شر سے علیحدگی اور پرسکون زندگی
 کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی دامن کوہ میں چھوٹا سا جھونپڑا ہو جہاں وہ سب سے
 الگ تھلگ اپنے خیالوں کی دنیا میں مست زندگی بسر کرے۔ یہاں کا منظر وہ اس طرح بیان کرتا ہے:-

صفت باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں

ندی کا صاف پانی تصویرے رہا ہو

ہو دل فریب ایسا کہار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے ٹٹ کی ٹہنی

جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو
یہ کہنا کہ نظارہ فطرت ایسا دل کش تھا کہ دریا کا پانی بھی اٹھ اٹھ کر اس کا نظارہ کر
رہا تھا کس قدر اچھوتا خیال ہے۔ شاعر نے نہایت لطیف انداز میں ایک واقعہ کی توجیہ
ایسے سبب سے کی ہے جو حقیقت میں اس کا سبب نہیں ہے۔ اس نے صنعت حسن تعلیل کو
کس خوبی اور بے تکلفی سے استعمال کیا ہے۔ صنعت سے اس وقت کلام میں ندرت اور اثر
پیدا ہوتا ہے جب سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ شاعر نے صنعت کی خاطر شعر لکھا ہے۔
اقبال کو منظر کشی میں کمال حاصل ہے۔ وہ لفظوں کے طلسم سے فطرت کی تصویر کھینچ
دیتا ہے۔ اس نے اپنی نظم ”کشمیر“ میں سحر نگاری سے ایسا سا باندھا ہے کہ حقیقت آنکھوں
کے سامنے پھر جاتی ہے۔ پھر مضمون کی مناسبت سے بحر اور وزن کی شگفتگی کا پورا خیال رکھا
گیا ہے۔

رخت بہ کاشمر کش کوہ دتل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں بہ ہیں لالہ چمن چمن نگر
باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج
صلصل و مار زو ج زو ج بر سر نادون نگر
لالہ رخاک بر دسد موج با بھو تپید
خاک شرر شرر بہ ہیں آب شکن شکن نگر
زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ سائگین بریز
قافلہ بہار را انمن انمن نگر

سفر افغانستان کے دوران میں قندھار کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان کی زمین اور بحر اس پہاڑی علاقے کی متانت اور سنجیدگی کی آئینہ دار ہے۔ شاعر کہتا ہے:-

رنگ ہا بوبہا ہوا ہا آب ہا آب ہا تانبہ چوں سیاب ہا
لالہ ہا در خلوت کہسار ہا نار ہا بیخ بستہ اندر نار ہا
وہ کی صوت سے شاعر نے شگفتگی کے بجائے سنجیدگی کو نمایا کیا ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہو گا کہ اس صوتی کیفیت میں ایک قسم کی ہیبت کا اظہار ہوتا ہے۔ کشمیر اور قندھار کے منظروں کو بیان کرنے میں جو فن کاری کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے وہ شاعر کے کمال پر دلالت کرتا ہے۔ غالباً اس نے غیر درانتہ اور غیر محسوس طریق پر ایسا کیا۔ لیکن جو بات قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ شاعر نے فطری طور پر مقتضائے حال کی کتنی صحیح اور موثر ترجمانی کی ہے۔ یہی وجدان شعری بلاغت کی جان ہے۔

اقبال تشبیہوں کا بادشاہ ہے اور تشبیہ حسن کلام کا زیور ہے۔ وہ مضمون کی طرف سے اپنی تشبیہوں سے دو بالا کر دیتا ہے۔ اس کی ایک نظم ہے ”جگنو“ جس میں اس نے ان تشبیہوں کی ندرت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ وہ اسے پھولوں کی انجمن کی شمع، مہتاب کی کرن، شب کی سلطنت میں دن کا سفیر اور مہتاب کی قب کا لمحہ کہہ کر مضمون کو انتہا درجے دل کش بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

جگنو کی روشنی ہے کاشائے چمن میں
یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسماں سے آؤ کر کوئی ستارہ
یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا
غزبت میں آکے چمکا گم نام تھا وطن میں

تک کوئی گرا ہر ہتھاب کی قبا کا
 ذرہ ہر یانمایاں سورج کے پیرہن میں
 اقبال نے جس زمانے میں مثنوی "اسرار خودی" لکھی تھی اس وقت سارے ہندوستان
 میں شکر ہی سے اس کے چند ہم نوا تھے۔ چنانچہ شاعر نے مثنوی کے آخر میں ذات باری
 سے اس کا گلہ کیا ہے کہ میرا درد دل سمجھنے والا کوئی نہیں۔ ان اشعار میں فکر موسیقی اور خلوص کے
 ساتھ مل ہو کر جذبہ بن گئی ہے۔

من کہ بہر دیگاں سوزم چو شمع	بزم خود را گریہ آموزم چو شمع
دل بدوش و دیدہ بر فردا ستم	در میان آئین تنہا ستم
در جہاں یارب ندیم من کجاست	نخل سینا یم کلیم من کجاست
شمع را تنہا پتیدن سہل نیست	آہ ایں پروانہ من اہل نیست
انتظارے ملگارے تا کجا	جب توئے راز دارے تا کجا
ایں امانت بار گیر از سینہ ام	خارجو ہر برکش از آئینہ ام
یا مرا یک ہمدم دیرینہ دہ	عشق عالم سوز را آئینہ دہ

پھر شاعر نہایت والہانہ انداز میں شکوہ کرتا ہے کہ دنیا میں ہر کسی کا کوئی نہ کوئی مونس و
 عنکبوت موجود ہے لیکن میری زبان سمجھنے والا جسے میں اپنا راز دار بنا سکوں، کوئی نہیں۔ ان اشعار
 میں درد و ایا کی زبردست قوت سے شاعر اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرتا ہے۔

سوج در بحر است ہم پہلئے سوج	ہست با ہمدم پتیدن خوئے سوج
بر فلک کو کب ندیم کو کب است	ماہ تاباں سر بر آفونے شب است
ہستی جوئے پہ جوئے گم شود	سوجہ بادے بوسے گم شود
ہست در ہر گوشہ ویرانہ رقص	می کند دیوانہ با دیوانہ رقص
من متال لالہ محمدا ستم	در میان محفلے تنہا ستم

خواہم از لطف تو بارے ہمدے از رموز فطرت من محرے
 ہمدے دیوانہ، فرزانہ، از خیال ابن و آں بیگانہ
 تا بجاں او پہلوم ہوسے خویش باز بینم در دل اوروسے خویش
 زور کلام اور اثر تفریحی کا اعلیٰ ترس نمونہ دیکھنا ہو تو اقبال کی نظم ”فاطمہ بنت عبداللہ“
 کو پڑھیے۔ اس کا ایک ایک لفظ درد و غلوں میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس نظم کا موضوع بچائے خود
 دل پر اثر ڈالنے کا ہے۔ پھر اقبال کی سحر بیانی نے اس کو اور موثر بنا دیا۔ فاطمہ بنت عبداللہ
 ایک معصوم کم سن عرب لڑکی ہے۔ طرابلس کے ریگستان کی چلچلاتی دھوپ میں وہ غازیوں اور
 زخمیوں کو پانی پلاتے پلاتے خود جام شہادت نوش کرتی ہے۔ اقبال کا تخیل اس واقعہ میں ملت
 اسلامیہ کی نشاۃ جدیدہ کا خواب دیکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

فاطمہ تو آبروئے ملت مرحوم ہے
 ذرہ ذرہ تیری مشت خاک کا معصوم ہے
 یہ سعادت حور محرائی تری قسمت میں تھی
 غازیان دین کی سقائی تری قسمت میں تھی
 یہ کئی بھی اس گلستاں خزاں منظر میں تھی
 ایسی چنگاری بھی یارب اپنے خاکستریں تھی
 اپنے صحرا میں ابھی آہو بہت پھشیدہ ہیں
 بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں
 فاطمہ بگو ختم افشاں اُنکھ تیرے غم میں ہے
 نغمہ عشرت بھی اپنے نالہ ماتم میں ہے
 رقص تیری خاک کا کتنا نشاط انگیز ہے
 ذرہ ذرہ زندگی کے شور سے لبریز ہے

ہر کوئی ہنگامہ تیری تربت خاموش میں
 پل رہی ہو ایک قوم تازہ اس آغوش میں
 بے خبر ہوں گر چہ ان کی دست مقصد سے میں
 آفرینش دیکھتا ہوں ان کی اس مرقد سے میں
 شاعرانہ تصویر کشی کے بے شمار اعلیٰ نمونے اقبال کے کلام میں موجود ہیں۔ وہ
 لفظوں کے طلسم سے ایسی تصویر کھینچتا اور تخیل کے مو قلم سے اس میں ایسی رنگ
 آمیزی کرتا ہے کہ حقیقت جیتی جاگتی شکل میں سامنے آ جاتی ہے۔ ”شکوہ“ میں اسلامی مساوات
 کی تصویر وہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:-

آگیا میں لرائی میں اگر دقت نواز
 قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قوم حجاز
 ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود دایاز
 نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
 بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
 تیری سرکار میں پہنچے تو بسے ایک ہوئے
 مسلمانوں کی رفع مندی اور جرأت کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے:-
 محل کون دسکاں میں سحر و شام پھرے
 مئے توحید کو لے کر صفت جام پھرے
 کوہ میں دشت میں لے کر ترانہ پیغام پھرے
 اور معلوم ہو تجھ کو کہ کسی ناکام پھرے
 دشت تو دشت ہو دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے
 بحر ظلمات میں دوڑا دیے گھوڑے ہم نے

"مشکوہ" میں ایک بندہ بنوں کی رہائی ہو۔ شاعر نے کمال بلاغت سے وہی لب و لہجہ اختیار کیا ہے جو مقتضائے حال تھا اور جس کی باتوں سے توقع کی جا سکتی تھی۔

بت صنم خانوں میں کہتے ہیں سلمان گئے
ہر خوشی ان کو کہ کعبہ کے بچیان گئے
سوز دل دہر سے اونٹوں کے صدی خون گئے

اپنی بغلوں میں دبائے ہوئے قرآن گئے
خندہ زن کفر پر احساس تجھے ہو کہ نہیں
اپنی توحید کا کچھ پاس تجھے ہو کہ نہیں

شاعر کا ایک بڑا کمال محاکات ہے۔ وہ الفاظ کی صوتی کیفیت سے سامع کے ذہن پر ایسا اثر پیدا کر دیتا ہے جس سے ہو ہو تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے اور حقیقت کا سماں بند ہو جائے۔ اقبال نے اپنی ایک نظم "ایک شام" میں دریائے نیل کے کنارے کا منظر بیان کیا ہے۔ وہ خاموشی کی تصویر لفظوں میں کھینچنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس نے حروف ش کی صوتی کیفیت سے پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ اکثر آریائی زبانوں میں س اور ش کا صوتی اثر خاموشی کے اظہار کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

خاموشی، چاندنی تیر کی خاموشی میں خاموش ہر شجر کی
وادی کے نوا فروزش خاموش کہار کے سبزہ پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہو گئی ہو آغوش میں شب کے سو گئی ہو
نظم "شاعر" میں تشبیہوں کی بہار ملاحظہ ہو:-

جوئے سرو و آفریں آتی ہو کہ ہمارے

بنی کے شراب لالہ گوں میکہ بہار سے

پھرتی ہو وادیوں میں کیا دختر خوش خروام اور کرتی ہو عشق بازیاں سبزہ مرعزار سے

فارسی اور اردو شعرا نے غزل کو عشق و محبت کے معاملات کے لیے مخصوص کر لیا۔ ابتدائیں غزلوں کے مضامین میں تنوع اور لطیف ہوتا تھا لیکن جب جذبات کی بستی اجڑی تو غزلوں میں بھی جوش و سستی کے بجائے قافیہ بندی تقلید پرستی اور لفظی مناسبت مقصود بالذات ہو گئی۔ غزل کا بلند ترین معیار خواجہ حافظ نے فارسی میں اور غالب نے اردو میں اپنی نغمہ سنجیوں سے قائم کیا۔ ان دونوں کے ہاں لوازم عشق کی کیفیات کو اس طرح تشیلوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کی ہسری ممکن نہیں۔ اقبال نے بائرن کی تعریف میں جو شعر لکھا ہے وہ حقیقت میں ان دونوں پر زیادہ چیاں ہوتا ہے:-

خیال اوچہ پری خانہ بنا کر وہ است شباب غشی کند از لذت لب باش
غزل گو شاعر کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے جس پر خواب کی سی کیفیت طاری ہو۔ اس خواب میں اگر آپ تھیر اور سستی کے دو عناصر کا اور اضافہ کر دیں تو میں سمجھتا ہوں تغزل کی مکمل توجیہ ممکن ہوگی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی کیفیات کو رمز و کنایہ کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ فارسی اور اردو کی غزلوں میں رمزیت Symbolism کی جو مثالیں ملتی ہیں ان کی نظیر دنیا کے کسی اور ادب میں موجود نہیں۔ سستی اور تھیر کی حالت میں رمز کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسل بیان کے زیادہ بلند ہو جاتا ہے۔ فرانسیسی شاعر مولودیر حقیقی شاعر کے لیے سستی اور جذب کو لوازمات فن میں سے تصور کرتا ہے۔ بقول اس کے ”ہر وقت بدست و بے خود رہو“ سب کچھ اسی میں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کس قسم کی سستی؟ یہ چاہے شراب کی ہو، شاعری کی ہو یا نیک کرداری کی ہو، لیکن جو ضرور..... ہوا سے پوچھو کہ کیا وقت ہے، سمندر کی مچھوں سے پوچھو، ستارے سے پوچھو، طائر خوش الحان سے پوچھو، گھڑی سے پوچھو، ہر اس چیز سے پوچھو جو دواں دواں ہے، جو نوہ خواں ہے، جو گردش میں ہے، جو نغمہ طراز ہے، جو طاقت گویائی رکھتی ہے اور تمہیں ان سبھوں سے یہی جواب ملے گا کہ وقت مت و بے خود

ہونے کا ہے، اگر تم وقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے تو مست بنو چاہے وہ مستی شراب کی ہو، چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی۔ یہ تمھاری رغبت اور پسند پر منحصر ہے۔ اقبال کے ہاں اسی مستی اور جذب کی کیفیت کو قلندر کی لفظ سے ظاہر کیا ہے۔ اس جذب کا حرکتی عنصر اس کو دوسرے غزل گو شعرا سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی شاعری دراصل اس کے تخیل اور جذب کی ترجمانی ہے۔ اس کی مستی میں بھی عجب شان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری خاک کا ہر ذرہ اس آنکھ کی طرح ہے جو مست تماشا ہو۔

دائم کہ نگاہ او ظن ہمہ کس بیند
 کردہ است مرا ساقی از عشوہ و ایماست
 ایں کار حکیمے نیست، دامان حکیمے گیر
 صد بندہ ساحل مست، ایک بندہ دریاست
 دل را بچن بر دم از بادہ چمن افسردہ
 میرد بہ خیاباں ہا ایں لالہ صحر است
 سیناست کہ فاران است ہمار چہ مقام است ایں
 ہر ذرہ خاک من چنے است تماشا مست

خواجہ حافظ کی غزل سکونی اور جمالیاتی ہے۔ اس میں جلالی عنصر نام کو نہیں۔ اقبال کے آرٹ کے تصور میں جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔ جمالی اور جلالی دونوں عنصر پہلو پہلو موجود ہیں جن کے متعلق اس نے کہا ہے:۔

دلبری بے قاہری جا دو گری است دلبری با قاہری پیغمبری است
 اقبال کی غزل میں چاہے وہ عشق و محبت کی معاملہ بندی ہی کیوں نہ ہو ایک طرح کی قوت و تازگی کا اظہار ہوتا تھا۔ پھر چون کہ اس کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع ہے اس لیے لازمی طور پر اس کے رمز و کنایہ میں ایک جہان معانی پنہاں ہوتا ہے۔ معانی

کے علاوہ محاسن کلام کے ظاہری یعنی لفظی رعایتوں کو برتنے پر بھی اسے پوری قدرت حاصل ہے۔ اس کے ہاں شاعرانہ رمز نگاری کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔ رمز نگاری تخیل کا ایک کرشمہ ہے۔ شاعر اپنے تاثرات اور واردات قلبی کا اظہار اشاروں میں کرتا ہے تاکہ اس کے ذوق و وجد ان کی ان میں سمائی ہو سکے۔ ایمائی طور پر شاعر اپنے جذبے کو جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہے بلند تر سے مقام تک پہنچا سکتا ہے۔

اقبال کی غزل کی خصوصیت اس کا جوش بیان اور رمزیت ہے جس کی مثال حافظ اور غالب کو چھوڑ کر دوسروں کے ہاں شکل ہی سے ملے گی۔ اس کے نظم الفاظ میں بلا کی ایمائی قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔ وہ حسن ادا کے حاد سے انسانی ذہن کو سحر کر دیتا ہے۔

ایک غزل میں اس نے مرغ بچے کی زبانی دردِ اشتیاق کی شرح بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عشق و محبت کا بنیادی راز اس حقیقت کے جاننے میں پوشیدہ ہے کہ جو اشک ضبط کیے جائیں ان میں بادِ گلگوں سے زیادہ ہستی ہوتی ہے۔ پھر مرغ بچہ کس شوخی سے کہتا ہے کہ جب دیر مغان میں آؤ تو تمہارا سخن بلند ہونا چاہیے۔ معمولی انسانہ و افسوں کو صوفی کی خانقاہ کے لیے دکھ چھوڑو۔ شاعر کا یہ کہنا کہ اس غزل خوانی کے باعث میں مدرسے کی قیل و قال کے قابل نہیں رہا اس قدر ملمح اور پرمعنی ہے۔

دسی مرغ بچہ، باسن اسرار محبت گفت

اشکے کہ فردِ خوردی از بادِ گلگوں بہ

دیرِ مغان آئی مضمون بلند آور

در خانقہ صوفی انسانہ و افسوں بہ

اقبال غزل خواں را کافر توں گفتن

سودا بدما غش ز دواز مدرسہ بیرون بہ

ایک غزل میں دن اور دہم کی اصوات اور نظم الفاظ سے نہایت لطیف ترنم پیدا کیا ہے۔

مثل سرزدہ راتن بہ تپیدن دہم
 تن بہ تپیدن دہم بل پریدن دہم
 سوز نوایم نگر ریزہ الماس را
 قطرہ شبنم کنم خوی چکیدن دہم
 چوں ز مقام نمود نفس شیریں زخم
 نیم شیاں صبح را میل دیدن دہم
 یوسف گم گشتہ را باز کشودم نقاب
 تا بہ تنک مایگان ذوق خریدن دہم
 عشق شکیب آزا خاک ز خود رفتہ را
 چشم ترے داد و من لذت دیدن دہم

الفاظ و معانی کی ہوز و نیت کے علاوہ اس غزل کا مضمون کس قدر بلند ہے۔ اس پر طرزِ ادائی شونہی اور ندرت نے سونے پر سہاگے کا کام کیا ہے۔ شاعر اپنی فطرت کی مخفی قوتوں اور کمالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر چاہوں تو ذرہ کو ذوقِ تپش سے آشنا کر دوں اور وہ سرور کی طرح اڑتا پھرے۔ میری آواز کا سوز و گداز ایسا ہے کہ اگر چاہوں تو ریزہ الماس کو پچھلا کر شبنم کر دوں اور وہ قطرے بن کر ٹپکنے لگے۔ اظہارِ درد کے لیے میرے سانسے آدمی رات کے وقت اگر فتنے نکلیں تو صبح قبل از وقت ظہور کے لیے بے تاب ہو جائے میں نے اپنے یوسف گم گشتہ کو اس لیے ظاہر کیا کہ تنک مایہ لوگوں میں ذوق خریداری کی آئندہ پیدا ہو۔ پھر کہتا ہے کہ انسان کو عشق کی بدولت چشم تر لعیب ہوتی ہے اور وہ شاعر کے فتنے کی بدولت لذت دیدہ سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ یہ غزل فنی اعتبار سے مکمل ہے۔ سامع کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا شاعر اپنے خیالی پیکروں سے گفتگو کر رہا ہے۔ یہ ایک غزل سینکڑوں دیوانوں پر بھاری ہے۔ اس میں شاعر نے تاثر و وجدان کے کیا کیا بدیع، خوش

اور لطیف کچے پیدا کیے ہیں۔

فارسی کی چند اور غزلیں ملاحظہ کیجیے اور دامن دیجیے۔ اس کی ان تمام غزلوں میں غنائی عنصر کا بہترین اظہار موجود ہے۔ وہ ایسی بحر میں اور زمین منتخب کرتا ہے جو تغزل کے لیے خاص طور پر موزوں ہوتی ہیں۔ شگفتہ زمین اور مضمون کے مناسب وزن منتخب کرنے سے شاعر اپنے کلام میں بے پایاں مل فریبی اور دل کشی پیدا کر دیتا ہے۔ اقبال کے ہاں بھی شراب و نغمہ، بادہ خوار اور مے فروش، زلف و خال، اور رخسار و دندان کا مجازی پیرایہ بیان موجود ہے۔ لیکن وہ ان کے ذریعہ موزونیا کی ایسی دنیا تخلیق کر دیتا ہے کہ جذبہ و وجدان جھومنے لگتے ہیں۔

فصل بہار ایں چینیں، بانگ ہزار ایں چینیں

چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار ایں چینیں

باد بہار را بگو پے بخیمال من برد

وادی و دشت را و ہد نقش و نگار ایں چینیں

عالم آب و خاک را بر محک و لم بسائے

روشن و تاریک خویش را گیر عیار ایں چینیں

ترکیبوں کی نزاکت اور تازگی اور تقابل و تناسب کو شاعر نے اپنے کلام میں کس سلیقے سے سمویا ہے۔

شب من سحر نمودی کہ بہ طلعت آفتابی

تو بطلعت آفتابی سرزد ایں کہ بے حجابی

تو بہ درد من رسیدی بغیرم آرمیدی

ز نگاہ من رسیدی بچنین گراں رکابی

تو عیار کم عیار اں تو قرار بے قرار اں

تو دوائے دل نگاراں مگر ایں کہ دیر یابی

غم عشق و لذت او اثر دو گو نہ دارد گہے سوز و درد دندی گہے مستی و خمیابی

جانم در آو بخت با روزگاران جوئے است نلال در کوہ ساراں
 دلمے کہ سوز در سیمینہ من آں داغ کم سوخت در لالہ زاراں

کہتا ہوں کہ میری جان کی آویزش عالم فطرت کے ساتھ ویسی ہی جیسے دریا کو بہاؤں میں
 ٹکراتا نالکناں اپنا راستہ نکالتا چلا جاتا ہے۔ زندگی کی دریا کے ساتھ تشبیہ جو پہاڑوں میں بہنے
 کے لیے راستہ نکالتا ہو کس قدر دلادیز ہو۔ اس کی ایمائی قوت کی کوئی حد نہیں جس طرح دریا
 پہاڑوں کو چیرتا اور چٹانوں سے ٹکراتا ہو تاکہ اپنے وجود کا سکہ بٹھلے اسی طرح انسان خارجی
 فطرت کی ناسا عدتوں پر قابو پاتا ہو تاکہ اپنی زندگی کی تکمیل کرے اور اسے موثر بنائے۔ دوسرے
 شعر میں شاعر کہتا ہے کہ انسانی سینے میں جو داغ آرزو ہو اس کی مثال عالم فطرت میں تلاش
 کرنا عبت ہو۔ لالہ زاروں میں جو داغ نظر آتے ہیں وہ درد اور آرزو کے داغ نہیں بلکہ صرف
 دیکھنے کے ہیں:-

از چشم ساقی مست شرابم بے بے خرابم بے خرابم
 شوقم فزوں تر از بے حجابی بینم نہ بینم در تیج و تابم
 از من بروں نیت منزل گیر من من بے نصیبم را ہے نیام

اس غزل کا ہر شعر تغزل کی جان ہے ”بے بے خرابم“ کی تکرار، سادگی اور اس کے
 ساتھ جذب وستی کی تاثیر دیکھیے۔ اقبال کا ساقی زندگی ہو جس کے نشے میں بغیرے کے وہ
 مدہوش و سرشار ہو۔

یار سے اگر نگہ حیرانہ کی آرزو ہو تو شاعر اس کے حاصل کرنے کی تدبیر مانتا ہو:-

اگر بہ بحر محبت کرانہ می خواہی
 ہزار شعلہ دہی یک زبانہ می خواہی
 یکے بدامن مردان آشنا آویز
 زیار اگر نگہ محرمانہ می خواہی

تو ہم بعشوقہ گری گوش و دل بری آموز
اگر ز ما غزل عاشقانہ می خواہی
بانشہ درویشی در سازد دادم زن

چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن
گفتند جهان ما آیا بتوی سازد ؟
گفتم کہ فی سازد ! گفتند کہ بر ہم زن
ای لالہ صحرای تنہا نہ توانی سوخت
ایں داغ جگر تابے بر سینہ آدم زن
تو سوز دروں ادا تو گرجی خوں او
بادر بکھی چاکے در پیکر عالم زن
نحت دل پر خونے از دیدہ فردریم

لعل ز بد خنائم بردار و بخاتم زن

اس غزل میں ماہد ناک صوفی ہم آہنگی سے شاعر نے عجیب کیفیت پیدا کر دی ہے۔ ہر لفظ کلام کی بلاغت کی دستاویز ہے۔ کس بے ساختگی سے مضامین عالیہ کو ادا کیا ہے۔ غزل کا اصل مضمون زندگی کی برگزیدگی اور برتری ہے جو اپنی تشکیل کی مختار کل ہے۔ اگر فطرت سازگار نہیں تو وہ فطرت کو در ہم برہم کر دے گی۔ پیکر عالم میں اسی کی بدولت گرمی خون پیدا ہوئی۔ پھر کیا خوب مضمون ہے کہ بد خنائ کو اپنے لعل پر ناز ہو تو ہو اگرے لیکن خاتم حیات میں جو لعل بڑا ہوا اچھا معلوم ہوتا ہے وہ "نحت دل پر خون ہے" جو میری آنکھوں سے ٹپکا ہے۔ بد خنائ کے لعل اور اس لعل میں جو میں نے تخلیق کیا ہے، مقابلہ کر لو:-

شادم کہ عاشقان را سوز دادم دادی در ماں نیا فریدی آزاد جستجو را
گفتی جو دالم بالا ترا ز خیالم عذر نوآ فریدی اشک بہانہ جورا

عاشقوں کو سوز و دام تو ملا لیکن آزاد جتو کے لیے دربان نہیں پیدا کیا گیا۔ پھر اشک
بہانہ جو کی عذر خواہی معاملہ بندی کا کمال ہے۔

اشتیاق غزل سراپی کے لیے شاعر نے کس قدر لکھتے بحر منتخب کی ہے۔ ہر شعر موسیقی
اور رقص کے اجزائے بنا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہ مانا کہ قصہ دل کہنے کی چیز نہیں اور درد جگر
کو چھپانا ہی اچھا ہے لیکن لذت ہائے کو دل کیا کرے۔ درد شوق کی شرح بھی کی
ہے اور آخر میں اپنی خود داری کو بھی جتا دیا ہے۔

باز بہ سرمہ تاب دہ چشم کرشمہ زائے را
ذوق جنوں دو چند کن شوق غزل سرے را
قصہ دل ٹکفتنی است درد جگر نہفتنی است
خلوتیاں کہا برم لذت ہائے ہائے را
آہ درونہ تاب کو، اشک جسگر گداز کو
نیشہ بنگ می زخم عقل گرہ کشائے را
بزم بہ بلخ دراع کش، زخمہ بتار چنگ زن
بادہ بخور، غزل سرے، بند کشا قبائے را
ناز زہاں نمی کشم، زخم کرم نمی خورم
در نگاہی بوس فریب ہمت این گدائے را

ایں گنبد مینائی، ایں پستی و بالائی
درد شد بہ دل عاشق، با ایں ہمہ پہنائی
عشق است و ہزار انوسن است و ہزار تائیں
نے من بہ شمار آیم، لے تو بہ شمار آئیں

ہم باخود ہم با او ہجراں کہ وصال است اس
 اور عقل چہ ی کوئی، اور عشق چہ فرامی؟
 کیا خوب مضمون ہو کہ میں اور تو کسی شمار و قطار میں نہیں، اصل معاملہ تو ”ہزار افسونی عشق“
 اور ”ہزار آئینی حسن“ کے درمیان ہو؛ زندگی کے یہ دونوں منظر دائمی ہیں۔ پھر عقل اور عشق
 دونوں سے اپیل کی جو کہ تم ہی میری الجھن کے بلجھائے میں کچھ مدد کر دو۔
 اقبال کے جوش بیان کا اظہار اس کی اردو غزلوں میں بھی ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنی
 شاعری کے بالکل ابتدائی زمانے میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر یہ ہے:-
 موتی سمجھ کے شان کر رہی نے جن لیے
 قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے
 اس ایک شعر پر بہت سے شعرا کے دیوانوں کو قربان کیا جاسکتا ہے۔
 بعض اردو غزلیں سہل منتہی کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان کا ایک ایک لفظ جذبہ و کیفیات
 کی آواز باز گشت ہے۔ لازم عشق کی کیفیات کو وہ کس لطف اور بے تکلفی کے ساتھ بیان کرتا ہے:-
 نہ آتے ہیں اس میں نکواریاں تھی مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
 تمہارے پیاسی نے سب راز کھولا خطا اس میں بندہ کی سرکار کیا تھی
 بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا تری آنکھ مستی میں ہیشار کیا تھی
 ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
 ستم ہو کہ ہو وعدہ بے حجابی کوئی بات صبر آزا چاہتا ہوں
 بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی بڑا ہے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں
 اس غزل کا جوش بیان اور الفاظ کی تازگی اور حرکت اہل نظر سے پوشیدہ نہیں:-
 کبھی اور حقیقت منتظر نظر آساز میں
 کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہو وہ آئینہ
 کہ شکستہ ہو تو عسکریز تر ہو نگاہ آئینہ ساز میں
 نہ کہیں جہاں میں اماں ملی، جو اماں ملی تو کہیں ملی
 مرے جرم خانہ خراب کو ترے عفو بندہ نوازیں
 نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حسن میں رہیں شونیاں

نہ وہ غزنوی میں ترپ رہی نہ وہ خم ہو زلف ایاز میں
 گیسوے تابدار کو اور بھی تاب دار کر
 ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر
 عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
 یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر

ان دو شعروں میں کس قدر شوخی ہو۔ شاعر ذات باری کو اس پیرائے میں مخاطب
 کرتا ہو گویا ناز بندگی کا اظہار کر رہا ہو:-

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
 کار جہاں دراز ہو اب مرا انتظار کر
 روز حساب جب مرا پیش ہو دفتر عمل

آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر
 اور کئی جگہ اقبال نے ذات باری کو ایسے انداز میں مخاطب کیا ہو، جس سے
 صاف ظاہر ہوتا ہو کہ معاملات شوق کا روئے سخن سوائے اس کے اور کسی کی طرف
 نہیں ہو سکتا۔ اس کی اس بے تکلف شوخی سے اس کی بلند مقامی کا اظہار ہوتا ہو۔ وہ کہتا ہو:-
 مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں

انہیں کا کام ہو یہ جن کے حوصلے ہیں دماز

پھر کہتا ہے:-

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سید کائنات میں
بے باک آرٹسٹ کی رعنائی فکر اور شوخی گفتار ملاحظہ ہو:-
رمز میں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی
ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بے باک
فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک
جبریل کو کس مرے سے طعنہ دیا ہو:-

ذکر تقلید از جبریل میرے جذب وستی کی
تن آساں عربیوں کو ذکر تسبیح و طواف اولی
اس عزل کی زبان اور مضمون کس قدر بلند ہو:-

تاہوں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ نفسائیں یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں +
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ وہ جا کہ تیرے زبان و مکاں اور بھی ہیں
گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں
اقبال شاعر حیات ہے۔ اس کے آرٹ اور زندگی کے تصور میں ”منظر قوت“ کو
خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا اعلیٰ ترین اظہار قوت کی شکل میں ہوتا
ہے۔ وہ جہاں کہیں کائنات فطرت میں اس منظر حیات سے دوچار ہو جاتا ہے تو وہ فوراً
ٹھسک جاتا ہے۔ یہ منظر اس کے لیے جاذب نظر ہے اور اس کے آرٹ کے لیے محرک کا کام
+ ہر کہاں تن کا دوسرا قدم بارب ہم نے دھت اسکاں کو کیلے نقش پایا (غالب)

دیتا ہے۔ محرکات تخلیقی اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ اس کا نفسیاتی تجزیہ ممکن نہیں۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کے وجدان اور جذبات شعری کو جو چیز سب سے زیادہ متحرک کرتی ہو وہ ”منظر قوت“ ہی جو اسے عالم انسانی اور عالم فطرت دونوں میں نظر آتا ہے۔ قوت میں اسے حسن نظر آتا ہے۔ قوت اظہار حسن ہی کی ایک خاص شکل ہے۔ جہاں کہیں اس کی آنکھ اس منظر جات پر پڑ جاتی ہو تو وہ جھومنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلبل اور قمری کی تشبیہوں کے بجائے وہ باز اور شاہیں کو ترجیح دیتا ہے اس لیے کہ آخر الذکر اس کے وجدان شعری کے لیے زیادہ موزوں ہیں اور ان کے ذریعے وہ اپنے حسبِ دلخواہ اخلاقی نتائج مرتب کر سکتا ہے جو اس کا اصل مقصود ہیں۔ آرٹ کے محرکات عجیب و غریب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات آرٹ اپنے رجحان کے مطابق معمولی روزمرہ کے کسی واقعہ سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ وہ اس کے لیے محرک تخلیق بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہر نفسیات نے لکھا ہے کہ بعض بڑے ماہر موسیقی ایسے گزرتے ہیں جنہوں نے رنگ و خطوط کو دیکھ کر نئے سرور یافت کیے۔ اسی طرح بعض مصوری اور بت گری کے استاد ہوئے ہیں جنہوں نے موسیقی کی کسی لے کو سن کر رنگ و خط کی خاص شکلیں پیدا کیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی طرح آرٹ حقیقت میں ایک ہو چاہے اس کے فنی اور اصطلاحی مظاہر میں فرق کیوں نہ ہو۔ اسی طرح قوی سیرت کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں لیکن اس کی حقیقت ایک ہے۔ اقبال ”منظر قوت“ کا قدر دان ہے چاہے وہ اپنوں میں لے یا غیروں میں، چاہے عالم فطرت میں ہو یا عالم انسانی میں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ہو خالص سونا، ملمع نہ ہو۔ بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبہ کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کر جاتا ہے۔ اس کی محفل میں لینن اور مسولینی، نطشے اور ٹالٹائی، برگسوں اور کارل مارکس، مصطفیٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں یہ فکر تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے خیال کی نہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہو۔ اقبال پیشہ و

فلسفہ نہیں جس کے نزدیک تجریدی منطقی واسطوں کو زندگی سے زیادہ اہمیت حاصل ہو۔ اور واقعہ بھی یہ ہو کہ زندگی سب کچھ ہے لیکن منطق نہیں۔ زندگی کے مظاہر کی طرح آرٹسٹ بھی منطق کا پابند نہیں ہوتا۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کے نزدیک آرٹ کا مقصد زندگی کی خدمت ہے۔ اس نے شعر کے ذریعے زندگی کی صحیح ترجمانی کی ہے اور اس کے حرکتی عنصر کو خاص طور پر اجاگر کیا ہے۔ یہ بات دعوے سے کہی جاسکتی ہے کہ اس نے اپنے کلام میں زندگی کے متعلق جس قدر تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں ان کی مثال کسی زبان کے بڑے شاعر کے ہاں نہیں ملتی۔ ہم ذیل میں بطور مثال ان ترکیبوں کو دیکھتے ہیں جن کی ندرت اور طرفگی سے فارسی اور اردو ادب کو چار چاند لگ گئے ہیں۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ زندگی کے موضوع کو فارسی اور اردو میں سب سے پہلے اسی نے پیش کیا۔ اس کی تشبیہیں اور ترکیبیں اس کی وسعت فکر پر دال ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:-

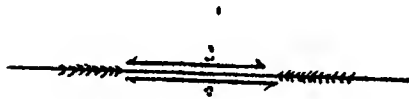
شراب زندگی، اجاب زندگی، سرود بربط ہستی، رزم گاہ خیر و شر، آرزوئے ناصبو
شورش بزم طرب، سلسلہ ہستی، ذوق جدت، ذوق نمود، ذوق نمود، دفتر ہستی، نگین دہر،
خاتم ہستی، آئینہ دار ہستی، ذوق آگہی، مست شراب تقدیر، لذت گیر وجود، سرست سے نمود،
بربط کون و مکان، محشر تان نوا، منت کش ہنگامہ، مذاق رم، تاب دوام، لطف خوام،
کوشش نام تمام، محفل ہستی، غلکہ نمود، ذوق تپش، سوز و ساز ہستی، اوجہ قیام گلستان،
مجرور تیغ آرزو، آرایش رنگ تعلق، بزم محوورہ ہستی، لیلی ذوق طلب، نشہ ہستی،
شمس ذوق جنو، توسن ادراک، لذت خودی، ذوق تبسم، شانہ ہستی، کش کش سپہ،
حکایت غم آرزو، حدیث ماتم دلبری، صبح دوام زندگی، جہان اضطراب، قلوب ہمہتی، نقد حیات،
طرب آشنائے غم و خوش، شہید ذوق وفا، خم زندگی، صنم خانہ پندار، گرویدہ بیدار، غلش کرشمہ،
ضریمت روزگار، ضعیف شعور، جلوہ نور و صدا، ممنون لگا، تقدیر حواس، ذوق فردا، لذت امروز

چرخ ہوش، الجھن زندگی، سوز خنابی، شلخ یقین، ولایت عشق، مقام خود قنیل دل،
 عفت فکر، تسخیر جہات، جہاں نزد و دور، کف تقدیر، کار دل زندگی، رشتہ سود و زیان،
 حریم کائنات، لذت بے تابی، لذت ایجاد، تب و تاب جادو، رسم شاہبازی، طائرک
 بلندبال، مست ظہور، قافلہ رنگ و بو، طائر لاہوتی، نشاط رحیل، نقطہ پرکار حق، فطرت بے تاب،
 ہنگامہ اسباب، سوار شہب دوراں، فروغ دیدہ اسکاں، رونق ہنگامہ ایجاد، امتحان تیغ عزم،
 خیابان خودی، عود حیات، جذبہ پیدائی، لذت یکتائی، ضمیر کائنات، کوکب تقدیر، سرسبز
 وجود، تقاضائے وجود، آئین مکافات عمل، امین جلوہائے لازوال، محسوس راز حیات،
 آئینہ اندیشہ، نیروئے غوری، تخلیق تمنا، داغ آرزو، قطرہ وسعت طلب، زخم ہائے آرزو،
 سردی خون حیات، سعی حصول مدعا، تقویم حیات، گماں آباد حکمت، بسندہ تخمین وطن،
 نوائے سینہ تاب، فیض آرزو، شہید لذت نظارہ، شہید جلوہ فردا، پیش خیزان حیات،
 خانہ زادان حیات، سرود زندگی، پروردگار آرزو، خط سیمائے حیات، ذوق سیر سلطوت رفتار دیا،
 بیت موزون حیات، شہر زندگی، فریب خوردہ منزل، عیار ممکنات جسم و جان۔

ان میں سے بہت سے تصورات اور ترکیبیں آج ہماری زبان کا جزو بن گئی ہیں اور
 ہمارے شعرا اور ادیب انہیں بلا تکلف برتتے ہیں۔ اقبال کے فکر و تخیل سے اردو زبان کو جو
 وسعت حاصل ہوئی اسے ہمارا قومی ادب کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔ اس نے اپنے آرٹ
 سے ہم سمجھوں کے تصور حیات کو حقیقت میں وسیع تر بنادیا اور ہمارے ادب کی نشوونما کے
 لیے نئی راہیں نکالیں۔ اس نے آرٹ کے ذریعے ایک سوتی ہوئی قوم کو بیدار کیا اور زوال
 کے زمانے میں عروج کے خواب دکھائے۔ صرف خواب ہی نہیں دکھائے بلکہ ان خوابوں
 کو حقیقت بنانے کا راستہ بھی دکھایا۔ اس مقصد کے لیے ضرور تھا کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف
 متوجہ کرے۔ اس نے اپنے آرٹ سے یہ کام لیا۔ اس نے کبھی اپنے دلادیز نغموں سے
 سامعین کے دلوں کو بھایا، کبھی ان کی گزشتہ عظمت کے نقشے ان کی آنکھوں کے سامنے

کھینچے، کبھی اشاروں اشاروں میں اپنے قلعے کے ”ہمران سست عناصر“ کو تیز گامی کی دعوت دی، اور کبھی اپنا جذبہ دل نالہ و فریاد کے ذریعے ظاہر کیا۔ وہ ایک قلندر تھا جو ہم میں آیا تھا اور اپنے متانہ نعرے لگاتا ہوا چلا گیا۔ اس کے نعرے ابھی ہمارے کانوں میں گونج رہے ہیں اور اس کی فریاد ہمارے دلوں کو متاثر کر رہی ہے۔ جتنا زمانہ گزرے گا اقبال کے کلام کی تاثیر میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اس کی شاعری اس کے درد دل کی فریاد تھی۔ اس کی تاثیر کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ خود کہتا ہے کہ میں تو اپنا کام کر چکا۔ فریاد عشق کے لوازمات میں سے تھی سو وہ بھی کر لی۔ اب اس کی تاثیر دوسرے دیکھیں۔

عشق کو فریاد لازم تھی سو وہ بھی ہو چکی
اب ذرا دل تمام کر فریاد کی تاثیر دیکھ



اقبال کی شخصیت اور اُس کا پیغام

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید صاحب ایم سے، پی۔ ایچ۔ ڈی (برلن)

—————

- ۱۔ اقبال سے تعارف ۲۔ علامہ مرحوم کی لطف محبت کے چند واقعات ۳۔ شاعر کا قلم و فعل ۴۔ اقبال اور ہندوستانی قومیت ۵۔ مغربی تحریک قومیت اور اتحاد اسلامی۔
- ۶۔ شاعر اور فطرت کے غیر معمولی مظاہر ۷۔ اقبال کی قومی شاعری کا دور ۸۔ اقبال کی خطری شاعری کا دور ۹۔ اقبال کی اسلامی شاعری کا دور ۱۰۔ مسلمانان ہند کی جدید تحریک قومیت کے خصائص
- ۱۱۔ فلسفی یا شاعر ۱۲۔ اقبال کا اسلامی تصور کائنات ۱۳۔ اصول ارتقا اور کائنات۔
- ۱۴۔ اقبال کا نظریہ علم ۱۵۔ اقبال کا تصور عشق ۱۶۔ عقل و عشق ۱۷۔ اقبال کا تصور خودی
- ۱۸۔ تصوف اسلام اور غل ۱۹۔ روحانی اشتراکیت ۲۰۔ اسلامی اجتماعیت ۲۱۔ شاعر کی زندگی۔

اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام

از

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید صاحب ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی (برلن)

۱۔ اقبال سے تعارف

علامہ اقبال کی شاعری اور تحریکی کامیں ہمیشہ سے معتقد رہا ہوں۔ ان کے کلام کے ذریعہ میں ان سے غائبانہ طور پر بچپن سے متعارف ہو چکا تھا۔

آتا ہی یاد مجھ کو گزرا ہوا زمانہ

وہ جھاڑیاں جہن کی وہ میرا آشیانہ

ہمارے ملک کا ایسا کون مسلمان بچہ ہوگا جس نے بارگاہِ ابرہہ میں خشوع و خضوع کے ساتھ بچے کی دعا نہ مانگی ہوگی

لب پہ آتی ہو دعائیں کے قناری میری

زندگی شمع کی صورت ہو خدا میری

ہندوستان کا ایسا کون شخص ہو جس کے دل کو اقبال کے ہندی ترانے

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا

ہم بلبلیں ہیں اُس کی وہ گلستاں ہمارا

اور اسلامی ترانے

چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا

مسلم ہیں ہم وطن ہو سارا جہاں ہمارا

نے گرایا نہ ہوگا۔ اقبال کے اردو اور فارسی کلام کے تذکرہ کا تو اس وقت موقع نہیں ہو چکا ہے۔ ایک ایک شعر نے زندگی اور امید کی روح ہندوستان کے مسلمانوں میں پھونک دی ہو

مجھے خیال بھی نہ تھا کہ علامہ اقبال مرحوم کے ساتھ مجھے کچھ دن گزارنے اور خود ان کی زبانی ان کے خیالات سننے کا موقع ملے گا۔ لیکن قسمت کی یاوری دیکھیے کہ علامہ اقبال جس وقت دوسری گول میز کانفرنس ۱۹۳۱ء میں مسلمانان ہند کے وفد کے صدر کی حیثیت سے لندن جا رہے تھے۔ تو مسراؤں کا جہاز پر ساتھ ہو گیا۔ افغان قونصل جنرل اور بمبئی کے دیگر معزز اشخاص ان کو الوداع کہنے کے لیے اطالوی جہاز پر آئے ہوئے تھے۔ جہاز کے عرشہ ہی پر میں نے ان سے اپنا تعارف ایک دوست کے ذریعے کر لیا اور اس بات کی اجازت چاہی کہ میں گاہے بگاہے اُن کی خدمت میں حاضر ہو سکوں جسے انھوں نے نہایت ہی خندہ پیشانی سے عنایت فرمایا۔ میں

دوسرے روز ہی ناشتے کے بعد ان کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ علامہ مرحوم نے جس محبت اور توجہ کے ساتھ میرے تمام سوالات کے جوابات عنایت فرمائے اس سے میں ان کے تجرملی کے ساتھ ان کے وسیع اخلاق اور سادگی کا بھی قائل ہو گیا۔ علامہ مرحوم کی طبیعت اس وقت علیل تھی اور وہ کہیں ہی میں اپنا تمام وقت لیٹے لیٹے گزارتے تھے۔ جب میں روانہ ہونے لگا تو فرمایا کہ بغیر شکلف جب طبیعت چاہے آ کر وہ اب تو میں روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگا۔ صبح ناشتہ کے بعد جانا اور دوپہر کے کھانے کے وقت وہاں سے واپس ہوتا اور پھر شام کے پانچ بجے سے سات بجے تک اُن کے ساتھ وقت گزارتا۔ یہ سلسلہ تقریباً دو ہفتے تک جاری رہا۔ بالآخر ہمارا جہاز وینس پہنچ گیا اور میری زندگی کے یہ زہین ترین اوقات ختم ہو گئے۔ میں وہاں سے سیدھا لندن چلا گیا۔ اور علامہ مرحوم پیر میں اپنے ایک دوست کے یہاں کچھ دنوں کے لئے ٹھہر گئے۔ اس عرصہ میں غالباً دنیا کا کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس پر علامہ مرحوم سے تبادلۂ خیالات نہ ہوا ہو۔ معمولی سے معمولی اہل و شراب کے مسائل سے لے کر مشکل سے مشکل مابعد الطبیعیاتی مسائل زیر بحث آ گئے۔ ہر چیز پر علامہ مرحوم کی وسیع معلومات اور ایک خاص زاویہ نگاہ دیکھ کر

میں غیر ہوجانا تھا۔

۲ علامہ مرحوم کی لطف صحبت کے چند واقعات

ایک مرتبہ کھانوں کا ذکر آیا تو علامہ موصوف فرماتے گئے کہ انوس ہی کہ اس وقت کھانوں میں کسی قسم کی جدت باقی نہیں رہی ہے۔ وہی پرانے کھانے اب تک چلے آ رہے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے بارہویں صدی ہجری میں مرکزی ایشیائیں جو کھانے رائج تھے اور وہاں مختلف قسم کے پھل ہوتے تھے اس کا تذکرہ کیا اور لانا انتہا کھانوں کے نام گنوا دیے۔ میں اُن کا فیہ معمولی حافظہ دیکھ کر متحیر ہو گیا۔

علامہ موصوف کو قیمتی پتھروں خصوصاً ہیروں سے بہت دلچسپی تھی۔ اس لئے نہیں کہ اُن کی مادی قیمت نہ اندر ہی بلکہ اس لیے کہ اس میں شاعر کی نگاہ حسن ازل کی ایک جھلک دیکھتی ہے چنانچہ اسی سلسلے میں انھوں نے ایک واقعہ بیان کیا کہ کس طرح ان کو حکیم اجل خاں صاحب مرحوم سے یہ خبر ملی تھی کہ علامہ حضرت حضور نظام کے پاس ایک بیش بہا ہیرا لڑی جو نہایت چمکیلا ہے جس وقت علامہ اقبال کی ملاقات علامہ حضرت سے ہوئی تو انھوں نے اس ہیرے کے دیکھنے کی خواہش کی علامہ حضرت نے فوراً اس ہیرے کو منگوایا۔ اقبال نے پھر اس ہیرے کی چمک اس کے وزن اور اس کے حسن کا مکمل تذکرہ کیا۔ وہ یہ واقعہ جس جوش و خروش سے بیان کر رہے تھے اور جس طرح اُن کی آنکھوں میں اس وقت ایک خاص قسم کی چمک پیدا ہو رہی تھی اس سے پتہ چلتا تھا کہ حسن کا ہر منظر کس طرح شاعر کی روح کے گہنوں میں جذب ہوتا ہے اور وہ پھر اسی سسرتی میں ازل میں کس گیت والا پنا شروع کر دیتا ہے۔

۳ شاعر کا قول و فعل

علامہ مرحوم مدد و جہ سادگی سے گفتگو فرماتے تھے۔ وہ اپنے ساتھی کو اس کا احساس نہ ہونے دیتے تھے کہ وہ ایک بہت ہی بڑے عالم و فاضل کی سمیت میں ہے۔ مخاطب کو انوس اور اپنی خاکداری ظاہر کرنے کے لیے وہ ان سے اس قسم کے سوالات کرتے تھے کہ وہ گویا اس سے مستفید

ہو رہے ہیں۔ علامہ کے اس طرز عمل نے مجھے اور میرے چند ساتھیوں کو گھاب اکثر ان کے کہیں میں جمع ہو جاتے تھے اگستخ کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک دن میں نے ان سے کہا کہ آپ کے اشعار نے تو ہندوستان میں آزادی کی روح بھونک دی ہو لیکن آپ تو اس سلسلے میں کچھ بھی علی جدوجہد نہیں فرماتے علامہ نے یہ جواب دیا کہ شعر کا تعلق عالم علوی سے ہو چنانچہ جب میں شعر کہتا ہوں تو عالم علوی میں ہوتا ہوں لیکن یوں تو میرا تعلق عالم افضل سے ہے اس لئے تم میرے اشعار اور میرے عمل میں کس طرح مطابقت دیکھ سکتے ہو۔“

اقبال جڑا پدیشک ہوں باتوں میں وہ لیتا ہو

گفتار کا یہ غازی تو بنا کر دار کا غازی بن نہ سکا

علامہ اقبال کی اس خاکساری اور صاف گوئی سے میں بالکل خاموش ہو گیا

۴۔ اقبال اور ہندوستانی قومیت

میرے دل میں علامہ مرحوم کی طرف سے یہ کھٹک تھی کہ یہ شعار انقلاب و آزادی کس طرح بعض مرتبہ ایسے خیالات کا اظہار کرتا ہے جس سے ہندوستان کی آزادی کی راہ میں بجائے مدد پہنچنے کے اور مشکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ۱۹۳۲ء میں یورپ کو روانگی سے قبل علامہ نے لکھنؤ کے خطبہ صدارت میں فرمایا تھا کہ ہم کو پنجاب سندھ اور بلوچستان وغیرہ کو مل کر ایک اسلامی صوبہ بنالینا چاہیے۔ اس پر اخبارات میں بڑی دھوم مچی اور اقبال پر الزامات عائد کئے گئے۔

کہ وہ ہندوستانی قومیت کو برباد کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے اس کے متعلق ان سے دریافت کیا تو فرماتے لگے کہ میں ضرور چاہتا ہوں کہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب و تمدن کے لیے ایک مرکز ہو اور یہ مرکز ظاہر ہو کہ صرف شمالی ہند کا یہ صوبہ ہو سکتا ہو لیکن اس سے میرا مقصد نہیں ہے کہ وہ ہندوستان کا ایک جزو ہو کر نہ رہے۔ میں تو ایک صحیح وفاق کا مدد جہ قائل ہوں۔ میں تو چاہتا ہوں کہ ہندوستان کے مسلمان اس ملک کی آزادی کے خاص ہیں۔ اگر باہر سے لوگ اس ملک پر حملہ کریں گے تو ہم اس ملک کی حفاظت کریں گے۔ ہمیشہ سے ایسا ہی ہوتا چلا آیا ہے۔

ہمیشہ ہندوستان کے مسلمانوں نے باہر کے حلوں کو روکا ہے اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مسلمان شمالی ہند میں خود کو آزاد محسوس کریں تو خود کی آزادی کی آئندہ کیوں نہ حفاظت کریں۔ میں نے دو تین صوبوں کو مل کر جو ایک صوبہ بنانے کی تجویز پیش کی ہے تو اس سے میرا مقصود یہ تھا کہ ہندو اور مسلمانوں میں جداگانہ اور مخلوط انتخاب کے مسئلے پر اتحاد ہو جائے۔ ہندو پنجاب میں مخلوط انتخاب رائج کرنا چاہتے ہیں۔ مسلمان اس کے اس بنا پر مخالفت ہیں کہ انھیں ڈر ہے کہ کہیں ان کی تھوڑی سی اکثریت اقلیت میں تبدیل نہ ہو جائے۔ اس کا علاج صرف یہ ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے صوبے پنجاب کے ساتھ ملحق کر دیے جائیں۔ اس طرح مسلمانوں کی آبادی اس صوبے میں ساڑھنی صدی ہو جائے گی اور مسلمانوں کے دل سے یہ ڈر نکل جائے گا کہ وہ کبھی بھی اس صوبے میں اقلیت میں تبدیل کر دیئے جائیں گے۔ اس صورت میں بآسانی مخلوط انتخاب رائج کر دیا جاسکے گا۔

اس سلسلے میں نفسِ قومیت کے متعلق علامہ مرحوم سے بحث چھڑ گئی میں نے کہا کہ آپ کی ابتدائی نظمیں توحیدِ برّ قومیت سے لبریز ہیں۔ کیا آپ کے خیالات میں اب کلیتاً تبدیلی پیدا ہو گئی ہے؟ فرمایا کہ میں سماجی اتحاد کے لئے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا۔ اس لئے خاکِ وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس وقت میرے خیالات بہت کچھ مادیت کی طرف مائل تھے۔ سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا۔ اب میں انسانوں کو صرف انہی اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب ملحق میں اسلام کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے ہی روحانی نظام ہے۔ اسلام اور مسلم میرے لیے خاص اصطلاحات ہیں جن کو میرے خیالات سمجھنے کے لیے ابھی طرح سمجھ لینا ضروری ہے۔

۵۔ مغربی تحریکِ قومیت اور اتحادِ اسلامی

علامہ اقبال مغربی جارحانہ قومیت کے سخت مخالف تھے جس کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا موجود ہے، لیکن وہ قومی حکومتوں کے مخالف نہ تھے۔ انھیں اس کا ابھی طرح احساس تھا کہ دنیا میں ایک عالمگیر حکومت کا قائم کرنا مشکل ہے۔ چنانچہ قومِ نہل، تاریخ، آب و ہوا اور دیگر

جزائریائی اختلافات ان کی نظر سے پوشیدہ نہ تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اسلام میں خلافت راشدہ کے بعد سے اب تک بھی ایک متحدہ اسلامی ریاست قائم نہ ہوئی اور نہ اس کی کوئی امید دکھائی دیتی ہو۔ البتہ اتحاد اسلامی کا تمحیل اس معنی میں ضرور عملی جامہ پہن سکتا ہے کہ تمام اقوام آزاد ہوں اور وہ اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ حکومتیں ایک قسم کی اسلامی قومی حکومتیں ہوں گی۔ مگر ان قومی حکومتوں کی بنیاد اخلاق اور محبت پر استوار ہونی چاہیے۔ یہ قومیت یورپ کی طرح جارحانہ نہ ہونی چاہیے جس کا لازمی نتیجہ شہنشاہیت اور مبادی کی لغت ہو۔ اخلاقی قومیت کے اقبال قطعی مخالف نہ تھے بلکہ موید تھے چنانچہ اس قسم کی قومیت کے علمبردار میرنئی وغیرہ کی تعریف میں وہ رطب اللسان ہیں شروع شروع کی نظمیں اقبال نے اسی قومی اخلاقی احساس سے متاثر ہو کر لکھی ہیں بعد میں جب اقبال نے قومیت کی بجائے اسلام کو اپنی شاعری کا موضوع بنالیا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ صحیح اخلاقی قومیت کا مخالف ہو گیا بلکہ اس کی نظراب اور وسیع ہو گئی۔ اخلاقی قومیت کی بنیاد پر وہ صرف ایک ملک کے باشندوں کو جمع کر سکتا تھا لیکن روحانی بنیاد یعنی اسلام کی بنیاد پر وہ تمام نئی نوع انسان کو جمع کر سکتا ہے اس کی نظر کا دائرہ وسیع تر ہو گیا لیکن اس وسیع تر دائرہ میں صحیح اسلامی قومیت کا دائرہ بھی شامل ہے چنانچہ اسلامی شاعری کے دور میں بھی اقبال کو ہندوستان کی غلامی رہ رہ کر ستاتی ہو اور ہندوستان کی روح شاعری زبان سے آہ و فغاں بلند کرتی ہو۔

۴۔ شاعر اور فطرت کے غیر معمولی مظاہر

خیال ہوتا ہے کہ اقبال جب جارحانہ قومیت کا مخالف ہو تو وہ اس کے علمبردار مثلاً مسوینی وغیرہ کی تعریف میں کیوں رطب اللسان ہو۔ مسوینی کی تعریف میں اقبال نے ایک شاندار نظم فارسی میں کہہ ڈالی ہے خود مجھ سے بھی انھوں نے مسوینی سے ملاقات کا ذکر نہایت فخر سے کیا۔ وہ اس کے اخلاق کے بہت مدح تھے۔ اور اس کی ظاہری شان و شوکت، کشادہ سینہ، مضبوط جسم میں روم کے شہنشاہوں کا جلوہ دیکھتے تھے۔ دوران گفتگو میں مسوینی نے شہنوی اسرار غوی کا

نہ کہہ کیا جس کا انگریزی ترجمہ وہ طبعاً چکا تھا۔ وہ شاعر مشرق کے خیالات سے بہت متاثر نظر آتا تھا۔ چنانچہ اس نے اقبال سے درخواست کی کہ وہ اس کو اطالیہ کے نوجوانوں کے لیے کچھ نصیحت کریں۔ شاعر مشرق نے کہا کہ اطالیہ بھی ایک نوجوان قوم ہے اور اگر وہ صبح راہ اختیار کرنا چاہتی ہو تو اسے مغرب کی مثال نہ دے تہذیب سے منہ موڑ کر مشرق کی روحانی و زندگی بخش تہذیب کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ معلوم نہیں مسلمینی پر اس نصیحت کا کیا اثر پڑا مگر اس کے بعد ہی اطالیہ کی ب سے بڑے علمی اور اے روم کی اکادمی نے اقبال کو اپنے یہاں تقریر کی دعوت دی اور اقبال کے بعض کلام کا اطالوی زبان میں ترجمہ کروایا گیا۔

اقبال جو مسلمینی سے متاثر ہو اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ اس کی حشت و بربریت کا بھی مدعا خواں ہے جو اس نے حبش میں کی۔ وہ شہنشاہیت کا بدترین دشمن ہے اور انسانیت پر ظلم و بربریت کبھی بھی گوارا نہیں کر سکتا۔ اس کی یہ تاثر پذیریری شاعرانہ اثر پذیریری ہے وہ صرف اس منظر قوت سے متاثر ہو جو اس کو مسلمینی کی شخصیت میں دکھائی دیتا ہے۔ وہ ایک شاعر ہے اور شاعر کی طبیعت فطرت کے غیر معمولی مظاہر سے ہر وقت متاثر ہوتی ہے یہ مظاہر چاہے بلند پہاڑوں یا وسیع صحرا۔ پر ہیبت مروجوں ہوں یا گئے جنگلات، مسلمینی ہو یا مصلیٰ کمال۔ جمال الدین رومی ہوں یا گئے غالب ہو یا شکسپیر۔ اقبال نے ان تہلّم شخصیتوں سے متاثر ہو کر اشعار کہے ہیں، اسی طرح شاعر غیر معمولی جن سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ چاہے وہ جن کسی مرچیں کے ابرو میں ہو یا کسی ہیرے کی کنی میں کسی چٹنے کی روانی میں ہو یا کسی چمکے ہوئے تارے کی سرخی میں۔

اقبال کا مسلمینی سے متاثر ہونا بھی اسی قسم کا ہے شاعر المانوی گوٹے نے بھی جب نبولین کو دیکھا تھا تو وہ اس سے بے حد متاثر ہوا تھا۔

۴۔ اقبال کی قومی شاعری کا دور

اقبال کی شاعری کو عموماً تین دوروں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۱ء تک کا ہے جو اقبال کی قومی شاعری کا دور ہے۔ اس عرصے میں شاعر نے قومی درد سے بھرپور خوب

تخلیں کہیں وہ آزاد کی ہند کی تحریک سے بہت متاثر نظر آتا ہے۔ چھوٹی نظموں میں کوہ ہمالیا ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، نیا سوال، اترانہ ہندی وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بڑی نظموں میں ”تصویر درد“ کا ایک ایک شعر وطن کے عشق میں ڈوبا ہوا ہے۔ شاعر نے ہندوستان کی موجودہ زبوں حالی پر غور ہی کھول کر فوج خوائی کی ہوا اہل وطن کو آپس میں محبت کرنے اور خلائی سے آزاد ہونے کی تلقین کی ہے۔

قومی شاعری کا یہ دور زیادہ عرصے تک قائم نہ رہا اس کے خاص طور پر تین اسباب ہوئے

الف۔ قیام یورپ

ب۔ تحریک تصوف کا مطالعہ

ج۔ اسلام کا مطالعہ

یورپ میں اقبال کا اپنی آنکھوں سے مغربی تہذیب و تمدن کے مطالعہ کا موقع ملا اس نے دیکھا کہ کس طرح جا رہا ہے قومیت کے تصور نے قوموں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے۔ وہ کس طرح ایک دوسرے کی دشمن ہو گئی ہیں اور انسانیت کی دیوئیاں اڑانے میں مصروف ہیں۔ اپنے مقالہ فلسفہ عجم کے سلسلے میں اقبال نے مغربی اور مشرقی فلسفہ و تصوف کا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا۔ مغربی فلاسفہ اور مذہبی مفکرین میں سے اس نے فلاطون، نٹ اسکین، سینٹ فرانسیس اسی سی، اگناس لائولا، پوپ، میدامی گلباں، براؤلے، الگڈر ریگل، نٹشے، برگساں وغیرہ کا مطالعہ کیا۔

مشرقی صوفیوں میں خاص طور پر امام غزالی، رومی، جامی، حافظ اور ایرانی صوفیا کا کلام اس کے پیش نظر رہا۔ ہندی فلسفہ سے بھی اقبال کافی واقف تھا۔ شکر اچاریہ کے فلسفے کا وہ خاص طور پر دلدادہ تھا۔ دکن کی تحریک تصوف کا جس کے علمبردار ایک ناٹھ اور دیگر وغیرہ تھے، اقبال نے کافی مطالعہ کیا تھا۔

تحریک تصوف کے اس مطالعہ نے ایک بات اقبال پر بہت واضح کوئی کہ دنیا کی اہل حقیقت

مادہ نہیں ہے بلکہ روح ہے

عالم ظہور جلوہ ذوقِ مشور ہے

نئی اصطلاح میں اسی غیر ملوثی شور کو روح کہتے ہیں۔ مولانا روم کے خیالات سے اقبال بہت ہی متاثر نظر آتا ہے چنانچہ وہ خود کو ان کا خوشہ چیں کہتا ہے۔

۸۔ اقبال کی فطری شاعری کا دور

۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۰ء تک اقبال کی شاعری کا دراصل عبوری دور ہے۔ اس دور میں اقبال کی فطری شاعری کا رنگ اور بھی زیادہ ٹھہرا ہوا ہے۔ یورپ کے حسین مناظر نے شاعر کے دل پر بہت اثر کیا۔ اور اکثر نظمیں انھیں تاثرات کا نتیجہ ہیں اسی بنا پر اس دور کی شاعری کو ہم اقبال کی فطری شاعری کا دور بھی کہہ سکتے ہیں اس دور میں اقبال نے بہت کم مگر نہایت اچھی فطری نظمیں کہی ہیں مثلاً ایک شام حقیقت حسن، چاند تارے، تنہائی وغیرہ فنی اعتبار سے نہایت لاجواب نظمیں ہیں اس دور میں بھی تصوف کا ہلکا سا رنگ اقبال کی شاعری میں موجود ہے۔ وہ فطرت انسانی اور خارجی فطرت میں ایک عجیب ہم آہنگی اور ارتباط محسوس کرتا ہے انسانی دل کی کسک اور غنچے کے چٹکنے کی اہل وہ ایک ہی قرار دیتا ہے۔ وہ غیر محسوس طور پر فطرت کے تمام مظاہر کی اصل ایک ہی قرار دیتا ہے۔ اسی بنا پر دوری کی روانی اور سب سے کی شادابی میں اس کے مضطرب دل کو سکون حاصل ہوتا ہے۔

۹۔ اقبال کی اسلامی شاعری کا دور

۱۹۰۵ء میں اقبال ہندوستان واپس آگیا۔ اسی زمانے میں عالم اسلام میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ اسلامی ممالک کی تباہی سے مسلمانان ہند بھی بے چین ہو گئے۔ جنگ طرابلس، جنگ بلقان، جنگ عظیم اور اس کے بعد جنگ اناطولیہ نے مسلمانوں کے جذبات کو ابھارا، اقبال بھی مسلمانان ہند کی ان تحریکات سے کافی متاثر ہوا۔ چنانچہ اس عرصے میں اس نے دردِ اسلامی سے لبریز خوب خوب نظمیں کہیں۔ اسلام کی اس تحریک کو پان اسلامزم کی تحریک کے

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جس کا مقصد یہ تھا کہ تمام ممالک اسلامی کی خلیفہ کے تحت میں ایک اسلامی ریاست قائم کی جائے۔ سلطان عبدالحمید اس کے ملبردار تھے۔

مجھے علامہ اقبال سے اس مسئلے پر کافی تبادلہ خیالات کا موقع ملا۔ وہ اس قسم کی ایک اسلامی دہد سلطنت کے قیام کو ناممکن سمجھتے تھے۔ اس قسم کی سلطنت کا خاتمہ خلافت راشدہ کے بعد ہو گیا اور اس کے بعد وہ کبھی بھی قائم نہ ہو سکی۔ انھوں نے مجھ سے کہا کہ یہ خیال ایک فرانسیسی سیاست دان نے اس لیے تراشا تھا جس کا نام میں اس وقت بھول گیا ہوں، کہ وہ اسلامی ممالک کے خلاف متحدہ یورپ کے جذبات بھڑکانے۔ ان کو اسلامی طلبے سے ڈرائے تاکہ مغربی اقوام کو اسلامی ممالک میں دست درازی کا موقع مل جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ انگریز سیاست دانوں نے خود یہ خیال ہندوستان میں عام کیا تاکہ مسلمانان ہند کی توجہ ملک کے داخلی سیاسی مسائل کی طرف نہ ہو بلکہ اسلامی ممالک کے ساتھ زبانی ہمدردی میں ان کا تمام جذبہ عمل ختم ہو جائے مسلمان ہند کی سیاست عملی نہ ہو بلکہ صرف خیالی ہو کر رہ جائے۔ علامہ اقبال اس معنی میں جس معنی میں کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بان اسلامٹ نہ تھے بلکہ وہ ایک مسلمان کی طرح اخوت اسلامی کے زبردست فائل تھے۔ وہ آزادی اسلام کو ہندوستان بلکہ تمام مشرق کی آزادی کا حنا من سمجھتے تھے۔

۱۰۔ مسلمانان ہند کی جدید تحریک قومی کے خصائص

مسلمانان ہند کی بیسویں صدی میں اسلامی قومی تحریک سے اقبال کے آئندہ خیالات کے سمجھنے کے لیے اچھی طرح واقع ہونا ضروری ہے۔ وہ خود اس شاعری کی تخلیق تھا۔ اور اس تحریک کے پیدا کرنے میں اس کا زبردست ہاتھ تھا۔ اس تحریک کے بین زبردست علمبردار مولانا محمد علی، مولانا ابوالکلام اور علامہ اقبال تھے۔ محمد علی نے اپنی سیاسی تحریر و تقریر، ابوالکلام نے اپنی تفسیر قرآنی اور اقبال نے اپنی شاعری سے اس تحریک کو پیدا کیا اور اس کو ہر دھان چڑھایا۔ اسلام کی سچی کے احساس کے باعث یہ تحریک پیدا ہوئی اور اسلام کو اس کے اصلی رنگ و روپ میں دیکھنا اس کا مقصد قرار پایا۔ یہ تحریک بہت حد تک ماضی کی روایات پر مبنی تھی۔ قومی احساسات سے زیادہ مذہبی جس اس تحریک کی جان تھی۔

آنادی ہند کا خیال اس تحریک میں منقود تھا لیکن وہ بالذات مقصد بھی نہ تھی۔ یہ ایک جنابی تحریک تھی جو ہندوستان کی کلی سیاست کی بجائے عالم اسلامی کی سیاست میں تجویزوں کے ذریعے حصہ لینا چاہتی تھی۔

علیٰ اعتقاد سے اس نے اردو علم و ادب میں ایک نئی انشا اور نئی شاعری کی بنیاد ڈالی۔ اس کی بنیاد قرآن کے روحانی اور اخلاقی قوانین پر تھی۔ اس تحریک میں دیوبند کے مذہبی تحریک کے علما اور علی گڑھ کی دینی تحریک کے علمبردار لیڈر جو گزشتہ نصف صدی سے ایک دوسرے سے علحدہ تھے، آکر مل گئے۔ دونوں کے اتحاد سے ہندوستان میں ترکی اور ایران کے خلاف علما اور جدید تعلیم یافتہ طبقے کی کش مکش کا درجہ اتار دیا اور دین و دنیا یکجا آکر مل گئے۔

قلیمی اعتبار سے اس نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی جس کی تشکیل میں مذہبی اور سیاسی رہنماؤں کا ہاتھ شامل تھا اور جو مسلم نوجوانوں کو دین و دنیا دونوں سے بہرہ ور کرنا چاہتا ہو

سیاسی اعتبار سے اس نے تحریک خلافت اور تحریک ترک موالات پیدا کی اور ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی حکومت کے فنا ہو جانے کے ایک عرصہ بعد ایثار و قربانی کا علی مجاہدانہ قدم اٹھایا۔ اس تحریک کا اثر اقبال کے خیالات پر بہت بڑا اور ان کی شاعری اس تحریک کی آئینہ دار ہوئی۔

۱۱۔ فلسفی یا شاعر

اسی عرصے میں اقبال کا تصور کائنات بھی تبدیل ہونے لگا جس کا اظہار انھوں نے اپنی بعد کی کئی دہائیوں میں ہندو، بونہو، جلاوید نامہ، زبور عجم، ضرب کلیم وغیرہ میں کیا ہے۔ میں نے جان بوجھ کر یہ نہیں کہا کہ اقبال نے اب اپنا فلسفہ مرتب کر لیا۔ اقبال کو فلسفہ کے نام سے پرہیزی اور وہ اپنے آپ کو کبھی بھی فلسفی کہنا پسند نہ کرتے تھے۔ دوران گفتگو میں بعض مرتبہ میرے منہ سے بلا امدادہ اگر ان کے لیے فلسفی اور ان کے خیالات کے لیے تفہام فلسفہ کے الفاظ نکل گئے تو انھوں نے مجھے یہ کہہ کر ٹوک دیا کہ ان کا کوئی نظام فلسفہ نہیں ہے وہ کہا کرتے تھے کہ فقیری ان کو دلائل ملی ہے اور فلسفہ وغیرہ انھوں نے صرف انھیں حقائق کو جان کا ان کو کئی یقین ہے عقلی طور پر سمجھنے کے لیے

سیکھ لیا ہو۔“

محدود معنی میں فلسفہ اس نظام خیالات کا نام ہے جو عقلی طور و فکر کا نتیجہ ہوتا ہے، حواسی ہمیں بلکہ جادہ ہوتا ہے جس کا تعلق زندگی کے تمام سرچشموں سے نہیں بلکہ صرف عقل سے وابستہ ہوتا ہے، جو کائنات کے تمام تصور پر نہیں بلکہ صرف عقل استدلال پر مبنی ہوتا ہے۔ اقبال ایک شاعر تھا وہ شاعری اس کے لئے بجز وسیع فہمی ہی اس نے جو کچھ حاصل کیا تھا وہ سرچشمہ حقیقت سے بلا واسطہ تعلق کا نتیجہ تھا۔ وہ صرف عقل کا ممنون احسان نہیں تھا بلکہ اپنی تمام وجدانی کیفیت کا۔ اسی بنا پر اس کے خیالات کی ہم محدود معنی میں فلسفہ نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ ایک مکمل تصور کائنات تھا جس کو شاعری کا رنگ در روپ دے کر اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ہر بڑے شاعر کے لیے ایک تصور کائنات کا ہونا لازمی امر ہے اسی طرح اقبال کا بھی ایک تصور کائنات تھا۔ جو اقبال کے کلام اور زندگی کی بحیثیت ایک شاعر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے وہ اسے صحیح سمجھیں گے لیکن جو اسے بحیثیت ایک فلسفی یا سیاست ماں کے سمجھنے کی کوشش کریں گے ان کے لئے اقبال کا کلام اور اس سے زیادہ اس کی زندگی ایک عقیدہ مطلق ہو کر رہ جائے گی۔ اقبال از اول تا آخر ایک شاعر تھا۔

۱۲۔ اقبال کا اسلامی تصور کائنات

اقبال کے تصور کائنات پر بالآخر فاضل اسلامی رنگ چڑھ گیا۔ مغربی و رومی کا مطالعہ کرتے کرتے بالآخر شراب حقیقت کا یہ پیسا اصل سرچشمہ زندگی تک پہنچ گیا۔ قرآن ہدایت انسانی کے لیے اتنی صحیفہ ہے۔ اقبال کہا کرتے تھے کہ اگر انسان اس کا مطالعہ خنوع و خضوع سے کرے تو اس پر کائنات کے تمام سرا سر رب مکمل جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اس قرآن کی ایک عملی تفسیر۔ دنیا پہلے عہد طفولیت سے گزر رہی تھی اس لئے وہ عقلی احکامات نہ سمجھ سکتی تھی۔ اس لیے معجزات کے ذریعے اس کی رہنمائی کی گئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دنیا اپنے عہد طلوع کو پہنچ گئی چنانچہ آپ کو ایسا پیغام دیا گیا جو انسان کے عقلی قوانین پر حکم ہو۔ ختم نبوت کے لئے اقبال ایک انوکھی دلیل لاتا ہے وہ کہتا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت اس لیے ختم ہوئی کہ انھوں نے انسانیت کو ایک

ایسا نظام زندگی دیا جو عقل پر مبنی ہو۔ معجزات کی اب ضرورت اس لیے باقی نہیں کہ انسانی عقل اب اپنی فلاح و بہبود کے وسائل خود متعین کر سکتی ہے۔ انسانی عقل ہی اب تمام امور کے لیے آخری معیار قرار پائی اندھی تقلید اور ایمان نہیں بلکہ عقلی غور و فکر فطرت کا مطالعہ انسانیت کے لیے اصلی سرشت بن گیا ہے۔ قرآن کی تعلیمات اور عقل انسانی میں کسی قسم کا کوئی بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ قرآن کا ہر اصول و قانون عقل کے معیار پر پورا پورا اترتا ہے یہاں اقبال کے خیالات کس قدر عقلیت پر مبنی نظر آتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ سوائے عقل کے کسی چیز کو بھی تسلیم نہیں کرتا لیکن دراصل یہ نہیں ہے اس مسئلے کی وضاحت ہم آئندہ کریں گے۔

انسانی نشوونما کے لیے بنیادی قوانین اور اصولوں کی ضرورت ہو وہ دے دیے گئے ہیں۔ ان اصولوں میں تبدیلی نہیں ہو سکتی البتہ مختلف حالات کے لیے جزئیات میں تبدیلی کی ضرورت ہے سو وہ ان اصولوں سے استنباط کیے جاسکتے ہیں یا ضرورت زمانہ کے مطابق ان کی تاویل کی جاسکتی ہے۔ شریعت اسلامیہ میں اس کو اجتہاد کہتے ہیں۔ لیکن یہ اجتہاد ہمیشہ قرآن و سنت کے تابع ہوگا اجتہاد کی صحت یا عدم صحت کا دار و مدار عقل اجتماعی پر منحصر ہے۔ اس اصول اجتہاد کو تسلیم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اقبال ہیئت اجتماعیہ کو جامد نہیں بلکہ ارتقائی تسلیم کرتا ہے۔ جماعت لحاظ بہ لحاظ نشوونما کر رہی ہے۔ اس تغیر و ارتقا کے ساتھ اس کو نئے نئے قوانین کی ضرورت ہے۔ اسلام نے اصول اجتہاد کے ذریعے اس ضرورت کو پورا کر دیا ہے۔

۱۳۔ اصول ارتقا اور کائنات

صرف جماعت کے متعلق بلکہ کل کائنات کے متعلق اقبال کا نقطہ نظر ارتقائی ہے۔ عدم سے وجود میں دنیا یک بیک نہیں آگئی ہے بلکہ اس نے ارتقا کی بہت سی منازل طو کی ہیں مولانا روم کی طرح وہ اس پر یقین رکھتا ہے کہ انسان نے اپنی انسانیت سے پہلے حادثات، نباتات اور حیوانات کی منازل طو کی ہیں اور آئندہ بھی وہ ترقی کی بے شمار منازل طو کرے گا۔ اتریت سے تدریجاً وہ روحانیت کی طرف بڑھ رہا ہے اور ممکن ہے کہ اس ارتقا کا خاتمہ مکمل روحانیت پر ہو۔

ہو جائے کیونکہ ارتقا کی انتہائی منزل کا تصور صرف روحانیت ہی کا تصور ہو سکتا ہے۔

انسان جماعت اور کائنات میں ارتقائی اصول کا رفرما ہو لیکن یہ ارتقا ہموار نہیں ہوتا بلکہ اصول تضاد کا پابند ہو۔ صبح کی دلفریبی کے لئے شام کی تیرگی، بہار کے لیے خزاں، بلند پہاڑوں کے لیے عمیق وادیاں، خوشی کے لیے غمی، زندگی کے لیے موت، خمیر لسانی کے لئے نفس امارہ، نیکی کے لئے بدی، اقوام کی ترقی کے لیے تنزل، کائنات کے تناسب وہم آہنگی کے لیے اس کی کابست و قیامت۔ خدا کے لیے شیطان ضروری ہے۔

ستیزہ کار رہا جو ازل سے تا امروز

پہر از مصطفوی سے شرار بولہبی

اقبال زندگی کے اس دوسرے پہلو سے چشم پوشی نہیں کرتا۔ وہ کائنات کے ارتقا میں اصول تخریب کی اہمیت کو اسی طرح تسلیم کرتا ہے جس طرح اصول تعمیر کو۔ چنانچہ شیطان کو وہ مولوی کی طرح نفرت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا بلکہ اس کی ہمت عالی کی داد دیتا ہے۔ نیکی و بدی کی اس کشمکش میں بالآخر غلبہ نیکی ہی کو حاصل ہوتا ہے کیونکہ زندگی کی اصل خیر ہے، بدی تو محض نیکی کا ایک تھہر ہے جس کے بغیر نیکی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ بقول غالب

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی

جمن رنگارہی آئینہ باد بہا ری کا

کائنات کا یہ تصور کہ زندگی کی اصل صداقت، نیکی اور حسن ہے۔ رجائی فلسفہ تاریخ کا بنیادی اصول ہے۔ مذہبی پیشوا تو اس خیال کو ہمیشہ ہی سے پیش کرتے چلے آئے ہیں۔ مغربی فلاسفہ میں بھی افلاطون کے وقت سے یہ خیال عام ہو گیا ہے۔ اقبال بھی اس فلسفہ امید کا پیامبر ہے۔ اس کے لیے کائنات کی اصل صداقت، حسن اور نیکی ہے۔ وہ حسن کا ہر رنگ متلاشی ہے۔ وہ ایک عاشق ہر رجائی ہے جو حسن کی اس کے ہر مظہر میں پرستش کرنا چاہتا ہے

جنتوں کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے حسن بے پایاں ہے درد لا دوا رکھتا ہوں میں

گو حسین تازہ ہو ہر لحظہ مقصود نظر حسن سے مضبوط پیمان و فدا کتا ہوں میں
مثنویت کو اپنے پاس بھی نہیں آنے دیتا۔ وہ شوہن ہاڈر کی طرح جس نے ہندو فلسفہ کے
زیر اثر دنیا کو ایک کرب و الم کی جولا نگاہ بھٹاتا تھا، یابوس نہیں ہو۔ وہ کائنات کی ہر نیرنگی اور
تغیر میں قدرت کا رحیم ہاتھ کا رفا دیکھتا ہو جس کو ترقی کی بلند سے بلند منازل کی طرف
لے جا رہی ہو۔

کائنات کے اس ارتقائی نظریے میں چند دقتیں ہیں جن کا حل برکس کی طرح اقبال بھی
آخر تک نہ کر سکا۔ کائنات ارتقا کر رہی ہو یعنی تغیر پذیر ہو تغیر نشانی ہو نقص و کمی کی۔ کیا یہ نقص
کبھی دفع ہو جائے گا۔ یعنی کائنات مکمل ہو جائے گی؟ جس وقت بھی کائنات مکمل ہو جائے گی
اس وقت اس کی ترقی کے امکانات پھر محدود ہو جائیں گے یعنی اس میں نقص آجائے گا۔ چونکہ
حدود تعین نقص کی نشانی ہو، خالق کائنات کائنات کے خدایے اپنا اظہار کر رہا ہو بقول غالب
اس شہود و شاہد شہود ایک ہو

کیا مشہود کی طرح شاہد بھی اصول ارتقا کا پابند ہو۔ اقبال وہاں بھی اصول ارتقا کو تسلیم
کرتا ہو۔ اگر یہ واقعہ ہو تو پھر مندرجہ بالا دقتیں یہاں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ اگر وہ اصول ارتقا کا
پابند ہو تو گویا اس میں نقص ہو ادا گر نہیں ہو تو اس کے ارتقا کے احکامات محدود ہیں جو خود ایک
نقص کی نشانی ہو۔

اقبال کے فلسفہ اور ہیئت اجتماعیہ کے متعلق اس کے تفصیلی خیالات سے بحث کرنے کا

یہ موقع نہیں ہو جس کا اظہار اس نے Reconstruction of thought in Islam

میں کیا ہو۔ اس کتاب میں اس نے جدید علوم و فلسفہ کی روشنی میں اسلام کا جدید علم کاظم مرتب کیا ہو۔

۱۴۰۔ اقبال کا نظریہ علم

اقبال کے بنیادی خیالات کو سمجھنے کے لئے البتہ دعائیک باتوں کا جان لینا ضروری ہو۔

اولاً تو اس کا نظریہ علم، اقبال ہمیشہ عقل کی تعنیک کرتا ہو۔ اس کی بے لجاجتی اور کم بائیکٹی پر توجہ

دلاتا ہو، وہ کہتا کہ عقل زندگی کے اسرار سرسبز کو افشا نہیں کر سکتی اور نہ وہ زندگی کے لئے کوئی راہِ عمل مرتب کر سکتی ہو۔ وہ عقل کے مقابل میں دل کو سراہتا ہو اور دل کی صفت عشق کا تو دلدادہ ہو۔

عشق کے مضارب سے نغمہ تارِ حیات

عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

عشق سے پیدا ہوئے زندگی میں زیرِ مدبم

عشق سے مٹی کی تصویرِ دل میں سوز و مہم

اقبال کے خیالات میں یہ ایک عجیب تضاد دکھائی دیتا ہو کہ ایک طرف تو وہ بے بضاعتی عقل کی طرف توجہ دلاتا ہو اور دوسری طرف وہ ہنسیت اجتماعیہ کی بنیاد ہی عقلی قوانین پر رکھتا ہو۔ دراصل اقبال کے خیالات میں ابھرنے والے دکھائی دیتی ہو کہ وہ جس وقت عقل کو اہمیت نہیں دینا چاہتا تو اس کا محل وقوع دوسرا ہوتا ہو۔ اقبال عالمِ مادی میں عقل کی مکمل دسترس تسلیم کرتا ہو۔ لیکن عالمِ ارواح میں وہ اس کو محض بے کار سمجھتا ہو۔ جہاں تک علومِ طبیعیہ، عقلی فلسفہ، منطق، فلسفہ سیاست و معیشت، ریاضی وغیرہ کا تعلق ہو یہاں صرف عقل ہی کی کسوٹی پر بیچ اور جھوٹ کو ہرکھا جاسکتا ہو لیکن جب طرح جسمانی اعضاء سے عقل کا کام نہیں لیا جاسکتا اسی طرح عقل سے اس حقیقت کا پتہ نہیں چل سکتا۔ کیونکہ اصل حقیقت کی سرحد عقل سے ماورائی ہو۔ فرانس کا مشہور فلسفی برگسون جس کے اور اقبال کے خیالات میں بڑی مشابہت پائی جاتی ہو حقیقت کے پتہ چلانے کے اس ندیے کو وجدان کہتا ہو۔ یہ وجدانی کیفیت عقل سے ایک ماورائی چیز ہو جو انسان کا تعلق حقیقت سے بلا واسطہ پیدا کر دیتی ہو

۱۵۔ اقبال کا تصورِ عشق

وجدان کے نظری عناصر کے ساتھ اقبال نے زندگی کے عملی عناصر بھی شامل کر دیے ہیں اور دونوں کی ترکیب سے اقبال کے تصورِ کائنات کی مشہور اصطلاح ”عشق“ وجود میں آئی ہو۔

عشق میں عقل کی مونٹا فبوں اور چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے۔ یہاں منطقی استدلال، صغریٰ و کبریٰ، تجربہ و تجربہ کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ عشق رموز کے تمام پردے اٹھا دیتا ہے اور شاہد مبنی یہاں بے نقاب ہو جاتا ہے۔ عشق ہر چیز میں انفرادیت پیدا کر دیتا ہے۔ عشق صرف انسان ہی میں نہیں پایا جاتا بلکہ اُس کا وجود جمادات، نباتات، حیوانات غرض کہ کائنات کے ہر ذرے میں موجود ہے۔ یہ ہر ذرے کا تعلق اہل حقیقت سے قائم رکھتا ہے تاکہ اُس کی مادی اور معنوی تربیت ہو سکے۔ عشق تمام مشکلات اور رکاوٹوں کو سر کرنا ہو منزل مقصود کی طرف بڑھا چلا جاتا ہے اور بالآخر کامیابی کا سہرا اسی کے سر پہناتا ہے۔ خوف و ترن کا عشق میں گنٹ نہیں ہے۔

بے خطر کو دہڑا آتشِ غرور میں عشق

عقل ہے نحو نما خائے لب یا مابھی

عشق میں انسانی جذبہ کو زیادہ دخل نہیں ہے۔ بلکہ یہ فیضانِ رحمت کی طرف سے جسے چاہے اسے عطا ہوتا ہے۔ سب سے زیادہ عشق پیغمبروں کو عطا کیا گیا ہے اور اس کا اکل ترین اظہار قائم النبیین جید صلم میں ہوا ہے۔ یہ عشق کارگاہِ مہدی میں ایزدی رہنمائی ہے جس کے ذریعہ انسان اپنی مادی اور روحانی منازل ارتقا طے کرتا ہے۔ خدا کو خود اپنی ذات سے عشق ہے جس کے باعث اس نے کائنات کو پیدا کیا تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے۔

دہر جز جلدہ یکتا می معشوق ہمیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود میں (غالب)

۱۶۔ عقل اور عشق

اقبال اگر وجدان و عشق ہی کو اہل سرچشمہ ہدایت سمجھتا ہے تو پھر اس نے جدید عقلی علوم کی بنا پر ایک فلسفہ اور ایک جدید علم الکلام کیوں مرتب کیا؟ یہ سوال میں نے خود علامہ مرحوم سے کیا تھا۔ انھوں نے فرمایا کہ عشق ہی دراصل بنیادی چیز ہے۔ مگر دنیا میں تمام انسان یکساں نہیں ہوتے۔ بعض کو یہ عطیہ الہی نصیب نہیں ہوتا۔ اور بعض پیغمبروں کی اطاعت و چکر بارتا نہیں چاہتے۔ ان کے

لیے ضروری ہے کہ علوم عقلیہ کی جدید ترین تحقیقات کی بنیادوں پر مذہب کی حقیقت واضح کی جائے۔ لیکن سائنس کی تحقیقات کو معیار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وہ کسی حد تک مذہب کی بنیادی روحانی حقیقت تک ضرور پہنچائی کر سکتی ہے۔ مگر ان کی یہ رہنمائی نہ تو قطعی ہو سکتی ہے اور نہ ہمیشہ قابلِ فہم۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ فطری قوانین اور روحانی الہی میں کبھی تضاد ہو سکتا ہے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ عقل انسانی رفتہ رفتہ ترقی کر رہی ہے اور وہ ہنوز لطرت کے اسرار سرسبز کو صحیح طور پر معلوم کرنے سے عاجز ہے۔

علامہ اقبال کے اس خیال کو میں ایک مثال سے واضح کروں گا۔ مادین یہ کہتے ہیں کہ ذرات

Atoms ہی اہل کائنات ہیں۔ یہ ذرات چونکہ مادی ہیں۔ اس لیے دنیا بھی صرف مادہ سے تعبیر کی گئی ہے۔ روح کا یہاں کہیں وجود نہیں ہے اس خیال کے مخالفین نے بتایا کہ انسانی شعور مادہ نہیں ہے کیونکہ یہ مکان کا پابند نہیں ہے۔ مادہ اور شعور میں بنیادی اختلافات ہیں۔ کچھ دنوں اس ثانویت (Dualism) کو اہل علم تسلیم کرتے رہے۔ اب سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ذرات قابلِ تقسیم ہیں اور ان ذرات کی اہل ایلکٹرون Electron ہیں جو مادی نہیں ہیں بلکہ ایک قسم کی قوت (Energy) ہیں۔ قوت اور شعور خاصیت میں ایک ہیں گویا کہ اب خود سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ کی اصل شعور ہے۔

منطق، ریاضی، علم طبیعیات، فلسفہ اور تاریخ کی مدد سے اقبال روحانی حقیقت کو سمجھانے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ یہ صاف صاف کہہ دیتا ہے کہ یہ کوشش صرف ان کے لیے جو اہل سرچشمہ سے سیراب ہونا چاہتے یا نہیں ہو سکتے۔ اقبال مادیت کا سخت ترین مخالف ہے۔ وہ کائنات ثنویت (Dualism) کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک تو عالم ظہور جلوہ زد شعور ہے۔ وہ شکر اچار ہے اور ہر شے کی طرح شعور کو اس کائنات تصور کرتا ہے لیکن شعور سے اس کا مفہوم صرف عقلی اصول نہیں ہے بلکہ وہ عقل سے بھی جامع یعنی روح ہے جسے گونے گونٹ کہنا تھا۔ وہ گونے کی طرح جمادات نباتات، حیوانات اور انسانوں میں گونٹ ہی کو اس زندگی تصور کرتا ہے۔ اور باقی ہر چیز کو اس کا مظہر۔ اس لیے اس کا دل جو روح ازل کی کائنات ہے گونے کی طرح ہر چیز میں روح کا وجود دیکھ کر کہتا ہے

ہو جانا ہو۔ وہ دنیا کو جائز نہیں بلکہ نامی تصور کرتا ہو جو روح سے بے خبر ہو۔

۱۶۔ اقبال کا تصور خودی

اقبال نے اپنے تصور کائنات کو نیم شاعرانہ، نیم فلسفیانہ اصطلاح خودی کے ذریعے ظاہر کیا ہے۔ عشق خودی کا فعل ہے۔ شجر و پھر، حیوان و انسان غرض کہ کائنات کی ہر چیز کی ایک خودی ہوتی ہے۔ یہی خودی ہل زندگی ہے۔

خودی میں ڈوب جا فاضل یہ بستر زندگانی ہے

زندگانی ہے صدفِ قطرۂ نیماں ہے خودی
وہ صدف کیا ہے جو قطرے کو گہر کر نہ سکے

خودی کیا ہے؟ رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے؟ بیداری کائنات

یہ خودی کیا چیز ہے؟ اقبال کے خیالات کو سمجھنے والوں کے لئے اس کو متعین کرنے میں اب وقت نہ ہوگی۔ خودی انسان کا ذاتی پہلو نہیں ہے کیونکہ ذاتی پہلو تو اقبال کے لیے محض ایک عارضی اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اقبال جبرن فلسفی نطشے سے بہت متاثر ہوا ہے ان کی غلطی یہاں صاف عیاں ہو جائے گی۔ نطشے انسان کے حیوانی پہلو کی پرستش کرتا تھا۔ وہ قوی میل انسانوں کو دنیا کا حاکم بنانا چاہتا تھا۔ وہ ان کے ہر ایک جابرانہ فعل کو انسانیت کے لیے معیار قرار دینا چاہتا تھا۔ اخلاق اس کے نزدیک صرف قوی حاکم کے اعمال کا نام تھا۔ اقبال اس کے بالکل برعکس انسان کی حیوانی خودی کو نہیں بلکہ اس کی روحانی خودی کو ترقی دینا چاہتا ہے۔ وہ صدف و بلقیس جوازت کو نہیں بلکہ دروہایت کو اس معیار زندگی سمجھتا ہے۔ اس کا مثالی حاکم نطشے کی طرح قوی حاکم نہیں ہے بلکہ فرد قلند ہے جو روحانی قد و در کے سامنے دنیا کی ہر چیز کو ٹھکرا دیتا ہے۔ بادشاہوں کے

اُسے سر نیاز خم کرتا ہے جو اپنی شان و شوکت اور فوج و سپاہ کے ذریعے نہیں بلکہ روحانیت اور فکر کے ذریعے دنیا و جہاں کی بادشاہت کرتا ہے۔ انسان کی جب یہ خودی بیدار ہو جاتی ہے تو اس کی ترقی کے امکانات لامحدود ہو جاتے ہیں، کیوں کہ اس وقت اس کا بزرگی منحصر بیدار ہو جانا ہے جس کی ترقی کے امکانات کا پتہ کون دکان کو بھی نہیں لگ سکتا۔

افراد کی طرح یہ خودی اقوام میں بھی ہوتی ہے اور اس کا مزاج ہر قوم میں مختلف ہوتا ہے۔ قوم کی اس خودی کو ہم دور قومی بھی کہہ سکتے ہیں۔ حافظہ کو جو حیثیت انسانی زندگی میں ہے۔ اسی طرح قوم کی تاریخ کی حیثیت قومی زندگی میں ہے۔ قومی تاریخ کو محفوظ رکھنے اور اس کو آئندہ نسلوں تک پہنچانے سے قومی خودی بیدار اور مضبوط ہوتی ہے۔

قومی خودی کی طرح انسانیت کی بھی خودی ہوتی ہے۔ اسی خودی کو سب سے اول محمد صلعم نے بیدار کیا۔ نسل در نسل، وطن و قوم، عرب و عجم کے تمام امتیازات کو مٹا کے، انسانیت کا تخیل پیش کر کے اور اس کو علی جامہ پہنانے کی نئی آمتی نے تمام انسانوں کو ایک دوسرے کا بھائی بھائی بنا دیا۔ لیکن انسانیت کو اسی خودی کا اب تک صحیح احساس پیدا نہیں ہوا ہے۔ اس لیے وہ باہم دست و گریباں ہے۔ اقبال انسانیت کی اس تباہی پر خون کے آنسو بہاتا ہے۔ وہ جارحانہ مذہب قومیت، سرمایہ داری، شہنشاہیت، رنگ و نسل کے امتیازات، جنگ و جدل، نفرت و عداوت پر نوحہ کرتا ہے انسانیت کی تباہی سے اقبال کے دل میں ٹہیں اٹھتی ہے۔

انسانیت کی خودی کی طرح تمام کائنات کی بھی ایک خودی ہے۔ وہ کائنات کی اصل عثمانی بنیاد ہے۔ مذہبی اصطلاح میں اسی کو خدا کہتے ہیں۔ خودی اور خدا کا بڑا قریبی تعلق ہے۔ چنانچہ جو خودی کے اسرار و رموز سمجھ لیتا ہے وہ خدا کو سمجھ لیتا ہے

من عرف نفسه فقد عرف ربه

خودی کے سمجھنے کے لیے فطرت، علم انفس، تاریخ اور ابعاد الطبیعیات کا مطالعہ ضروری ہے۔ خودی جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کے منازل طے کرتی ہوئی ارتقا کی انتہائی بلندیوں تک پہنچ جاتی ہے۔ جن قوانین کے ذریعے خودی یہ منازل طے کرتی ہے، اس کو اقبال اسلام کہتا ہے۔ یعنی عناصر کی نظام کائنات سے مکمل ہم آہنگی۔ انسانوں میں جو اس قانون کی پیروی کرتا ہے، اقبال اس کو مسلم کہتا ہے۔ یعنی خدا کا احاطہ گزار بندہ۔ کائنات کی مشین میں ٹھیک ٹیٹھ جانے والا پُرزہ۔

اقبال کے فلسفیانہ خیالات اور اسلامی تعلیمات میں اب مکمل مطابقت پیدا ہو گئی۔ وہ کائنات کی بنیادی خودی کو اسلام کا خدا کہتا ہے۔ اس خودی کو تربیت دینے کے لیے جو انسان دنیا میں بھیجے جاتے ہیں وہ خدا کے رسول ہیں۔ جو معلم قائم النبیین تھے۔ کیوں کہ انھوں نے انسانی خودی کی تربیت کے لیے جو کچھ بھی قوانین ضروری ہیں وہ سب دنیا میں پیش کر دیے۔ اسلامی احکامات یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے ذریعے انفرادی اور اجتماعی خودی کی نشوونما ہوتی ہے۔ امت اسلام جو تکمیل تعلیمات کی حامل ہے اس لیے اس کے سپرد نبی نور انسان کی رہنمائی کا کام کیا گیا ہے۔ کیوں کہ کوئی پیغام بغیر کسی قوم کے پہنچایا نہیں جاسکتا۔ اقبال کے لیے رسول اللہ اور ان کے بعد خلفائے راشدین کا زمانہ انسانیت کی تعلیم کے لیے مثال کا کام دیتا ہے اس وقت صحیح روح انسانی کا ظہور انسانی اجتماعی اداروں میں ہوا تھا۔ وہ اس وقت کی جمہوریت، معیشت، اور مذہبی زندگی کو صحیح زندگی سمجھتا ہے۔

۱۸. تصوف اسلام اور عمل

اقبال مدرس ایک اسلامی صوفی شاعر تھا۔ وہ منفی تصوف کا نہیں بلکہ اثباتی تصوف کا حامل تھا۔ منفی تصوف وہ ہندی عجیب تصوف ہے جو انسان کو اس دنیا سے بے تعلق کر کے صرف روحانیت میں گم کر دے۔ اثباتی تصوف اسلامی تصوف ہے جو انسان کا روحانیت سے اس طرح تعلق باقی رکھے کہ وہ اس دنیا میں زیادہ سے زیادہ انفرادی اور اجتماعی فرائض انجام دے اس کی سب سے اعلیٰ مثال رسول اللہ کی زندگی میں ملتی ہے۔ اقبال کو رسول اللہ کی ذات سے

عشق تھا اور وہ خاک پاک مجازیں مزا جینے سے بہتر سمجھتا تھا۔ سنا ہے کہ وہ آخری عمر میں رسول اللہ کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کرنے کے لیے ایک نظم بھی لکھ رہے تھے جو ناکمل رہ گئی مثنیٰ قان کلام اقبال کو اس کی طاعت کا بے عیبی سے انتظار ہے۔

گوشت نشین صوفیا اور خشک ملاؤں کو اقبال پسند نہیں کرتا تھا۔ دونوں کو وہ اسلام کی اصل راہ سے ہٹا ہوا سمجھتا تھا۔

برہکے کی طرح وہ دنیا کو محض وہم و خیال تصور نہیں کرتا تھا بلکہ اس کو ایک محسوس حقیقت مانتا تھا وہ موضوعی عینت (Subjective Idealism) کا نہیں بلکہ معروضی عینت (Objective Idealism) کا قائل تھا۔ اسی بنا پر نفی نہیں بلکہ اثبات، اس کے فلسفے کی جان ہے وہ شاعر عمل ہے۔ کائنات کی بنیاد عمل پر ہے۔ اس لئے وہ انسانوں کو اعمال اور مرد مجاہد دیکھنا چاہتا ہے۔ عمل سے زندگی بنتی ہے، جنت بھی جہنم بھی

شاعرانہ بلندی میں اس کا مقابلہ ہندوستان میں صرف ٹیگور کر سکتا ہے۔ دونوں صوفی منش شعرا ہیں۔ مگر ایک منفی تصور کا حامل ہے تو دوسرا اثباتی تصور کا۔ ٹیگور خاموش اور پرسکون زندگی گزارنا چاہتا ہے، اقبال پرجوش و خطرناک

میاں را بزم بر ساحل کہ آنجبا
لوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با سوحش در آویز
چات جاوداں اندر سیز است
ٹیگور تخیل کی دنیا میں انسانی مشکلات بھول جانا چاہتا ہے۔ اقبال مشکلات کو دعوت دیتا ہے اور پھر ان پر حاوی ہونا چاہتا ہے۔

سخت کوشی سے ہر تلخ زندگانی گنہیں

ٹیگور خدا کے سامنے سر نہایت خم کر دیتا ہے۔ اقبال خدا کے حضور میں بھی اپنی انسانی خودی کو فروکش نہیں کرتا۔ ٹیگور کی شاعری کی جان سب کچھ ہستی کی نفی میں ہے، اقبال کے ہاں اثبات ہستی کا تصور سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ ٹیگور ویدانت کے ذہنی فلسفے کا علمبردار اور ہندو قومیت کا ترجمان ہے

اقبال اسلام کے عملی فلسفہ زندگی کا حامل مسلم قوم کا شاعر ہو۔
خدا جانے حقیقت اسی کیا ہو؟ شورش یا سکون؟ زندگی یا موت؟

۱۹۔ روحانی اشتراکیت

آخری ہمیں اقبال تحریک اشتراکیت سے کافی متاثر ہوا اور اس کی شاعری کا ایک بنیاد پر شروع ہوا۔ چونکہ مارکس اور لینن کے مادی فلسفہ کو تسلیم نہ کر سکتا تھا۔ اس لیے اس نے اس کی تحریک اشتراکیت کی مادی بنیادوں کو ٹھکرا دیا۔ لیکن اس کے معاشی پہلو سے اسے بڑی دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ایک مستقل معاشی نظریہ اقبال نے پیش نہیں کیا اور نہ شاعر سے اس کی توقع کرنی چاہیے البتہ غریب و مفلوک الحال کسانوں اور مزدوروں کی حمایت میں اس نے درود و سوز سے لبریز بہت اچھی نظمیں کہیں۔

او کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر

شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک جیری بروت

نسل، قومیت، اگلیا سلطنت، تہذیب و رنگ

خود مگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

روحانی بنیادوں پر اقبال ایک ایسا معاشی نظام استوار کرنا چاہتا ہے جس میں سرمایہ دار غریبوں پر ظلم نہ کر سکیں اور نہ ماحو کار غریب کسانوں کو لوٹا سکیں۔

کارخانے کا ہر مالک مردک نا کردہ کار

عالم حق ہر لیس للانسان الا ما سعة

محنت و سرمایہ دنیا میں صحت آرا ہو گئے

محنت و تدبیر سے یہ فتنہ آشوب فیز

کھل گئے باجور اور باجور کے لشکر تمام

چشم مسلم دیکھ لے تفسیر حرفِ یسکون

اشتراکیت کے ایک بنیادی اصول ملکیت زمین کے بارے میں اقبال کہتا ہے:-

تھو رتھی مزارع و مالک میں ایک روز دونوں یہ کہہ رہے تھے مرا مال ہو زمین
کہتا تھا وہ کرے جو زراعت اسی کا کھیت کہتا تھا یہ کہ عقل ٹھکانے تری نہیں
پوچھا زمین سے میں نے کہہ کس کا مال تو بولی مجھے تو ہر فقط اس بات کا یقین

مالک ہو یا مزارع شوریدہ حال ہو

جو زیر آسمان ہو وہ دھرتی کا مال ہو

سرمایہ دار کس طرح حکومت کو اپنا آلہ کار بناتے ہیں اس کے متعلق اقبال کہتا ہے:-

سنا ہے میں نے کل یہ گفتگو تھی کا رخا نے میں پڑنے چھوڑ بیڑوں میں ہر ٹھکانا دستگاہوں کا
مگر سرکار نے کیا خوب کو نسل مال بنوایا کوئی اس شہر میں تکیہ نہ تھا سرمایہ داروں کا

خدا نعلے اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو

جس کھیت سے وہ حقان کا بیڑہ ہر روزی اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

غرض کہ اقبال اپنی آخری عمر میں بالکل اشتراکی ہو گئے تھے۔ مگر ان کی اشتراکیت کی بنیادیں اسلامی تعلیمات پر تھیں۔ اس لیے ہم اس کو روحانی اشتراکیت کہہ سکتے ہیں۔ اقبال روحانی اشتراکیت کی تعلیم کو ایک نظام کے تحت میں نہ لاسکے۔ آخری عمر میں وہ اشتراکیت کے مطالعہ میں مصروف تھے جس کا مختصر نتیجہ انہوں نے اپنی آخری شاعری ”ہیں چہ باید کرد اے اقوام شرق“ میں لا الہ الا اللہ کی تفسیر میں پیش کیا ہے۔ اشتراکیت کی تحریک انسانیت کے لیے ان کے خیال میں نفعی کی تحریک ہے جو تہم فرسودہ حاشی، سیاسی، سماجی اور مذہبی نظامات کو تباہ کر ڈالنا چاہتی ہے۔ یہ ایک تخریب ہے لیکن یہ تخریب انسانیت کی آئندہ تعمیر نو کے لیے ادنیٰ ضروری ہے۔ اس کے فرسودہ نظام کلیہ کی اصلاح ممکن ہی نہ تھی۔ اس نے انسانوں کی تمام آزادی کو ٹھنڈا میت کا ساتھ دے کر ختم کر دیا تھا اور انسانیت کو طریت اور جہالت کے عین غار میں ڈھکیں دیا تھا۔ قوت اور مذہب

کے اس ناپاک انخاد کو تباہ کرنے کے لیے شاید اسی قسم کے ایک ہیبت ناک نواز کی ضرورت تھی جس طرح کہ انقلاب روس کی صورت میں آج سے بیس برس پہلے نمودار ہوا۔ لیکن بہر صورت یہ ایک تخریب تھی، ایک طوفان تھا جس نے جہاں بہت سی خس و خاشاک کو برباد کیا وہاں نفس انسانی کے بہترین عناصر کو بھی پامال کر دیا۔ لیکن انسانیت کے بہترین عناصر چونکہ پائے دار اور مستقل ہیں اس لیے انھیں زیادہ عرصہ تک دبا یا نہیں جاسکتا۔ انھیں عناصر میں سے انسانی نفسی زندگی کا سب سے پائے دار عنصر مذہبی حس ہے۔ اقبال کو یقین ہے کہ انسانیت ہمیشہ حالت نفی میں نہیں رہ سکتی اور اس کا خیال ہے کہ اس کی مادی اشتراکیت میں سے ایک عالمگیر مذہبی احساس پیدا ہوگا۔ اور یہ احساس پہلے احساسات سے زیادہ سماجی انصاف کے تصور پر مبنی ہوگا۔ نفی کے بعد اثبات کا یہ دور آنا اسی طرح یقینی ہے جس طرح بیتناک شب کی تاریکی کے بعد درخشندہ قلاب کا طلوع۔

اقبال نے منطقی طور پر اپنی روحانی اشتراکیت کی تعلیم کو مارکس کی مادی اشتراکیت کی طرح منظم نہیں کیا ہے، لیکن ان تعلیمات کی بنیادیں اس کے کلام اور اس کی تصانیف میں منتشر طور پر موجود ہیں اگر ہم انھیں ایک نظام کی شکل میں پیش کریں تو وہ مندرجہ ذیل خاکہ اختیار کر لیں گی۔

۲۰۔ اسلامی اجتماعیت

روحانی اشتراکیت کا پس منظر مارکس کی مادی اشتراکیت کے مقابلہ میں ظاہر ہے کہ روحانی ہے اقبال کی تمام تعلیمات کی بنیادوں کی طرح اس کی معاشی تعلیمات کی بنیادیں بھی روحانی ہیں۔ یعنی ہر حقیقت مادہ نہیں بلکہ روح ہے۔ روح اپنے اظہار کے لیے مادہ کی تخلیق کرتی ہے۔ مادہ روح کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ روح کے لیے یہ اس لیے ممکن ہے کہ وہ زندگی کا فعال عنصر ہے پھر اقبال کے نزدیک روح اور مادہ میں عیسائیت کی طرح تمیز نہیں کرتا اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ وہ دراصل ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں جو دونوں پر حاوی ہے۔ غالباً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے کہ ”زمانہ کو برا مت کہو زمانہ خدا ہے۔“

اقبال مارکس کے اس نظریہ کو بھی رد کر دیتا ہے کہ صرف مادی محرکات انقلاب کا باعث

ہوتے ہیں۔ انقلاب کا اصلی محرک دراصل وہ روحانی، مذہبی و اخلاقی انقلاب ہوتا ہے جو نفس انسانی میں واقع ہوتا ہے۔ داخلی نفسی انقلاب کے باعث خارجی دنیا میں بھی انقلاب ہوتا ہے۔ دنیا کی تاریخ پر پیغمبروں نے جو عظیم الشان اثرات مرتب کئے ہیں وہ اُن عظیم روحانی انقلابات کا نتیجہ ہیں جو ان بزرگ دیدہ ہستیوں کے نفوس میں واقع ہوئے تھے جسوقت اعلیٰ سے گہرے تعلق کے باعث وہ عظمتوں کی انتہائی سر بلندیوں تک پہنچ گئے۔ اُس حد تک پہنچنے کی جدوجہد اس وقت تک انسانیت کر رہی ہے۔ انسانیت کے ہر فرد کے زمانہ میں اسی قسم کا ایک روحانی انقلاب رسول اللہ کی زندگی میں پیش آیا تھا جس کے باعث انھوں نے عقل کو ہزار بندشوں سے آزاد کر دیا۔ اور انسانی مساوات کا نصب العین پیش کیا اور اس وقت کی سوسائٹی میں جہاں تک ممکن تھا اسے عملی جامہ پہنایا۔ لیکن جس روحانی بلندی پر رسول اللہ پہنچ گئے تھے اور اُن کے بلا واسطہ اثر کے باعث اس زمانہ کی جماعت پہنچ گئی تھی۔ اور جس کے باعث انھوں نے سیاسی اور معاشی مساوات کی مثال پیش کی تھی اس حد تک تمام انسانیت کے لیے یک دم پہنچ جانا ممکن نہ تھا۔ دنیا میں جس طرح معلم اور تعلیمات کی ضرورت ہے اسی طرح قبول صلاحیت کی بھی اشد ضرورت ہے۔ یہ صلاحیت اُسی طرح نشوونما کے قانون کی پابند ہے جس طرح دنیا کی ہر دوسری چیز۔ یہ صرف تدریجاً ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ قبول صلاحیت پیدا کرنے کے لیے انسانیت کو سکولوں برس لگ گئے۔ سیاسی مساوات کا اعلان بالآخر انقلاب روس نے کیا۔ اور معاشی مساوات کا انقلاب روس نے؛ لیکن کیا یہ اُس روحانی مساوات کا نتیجہ نہیں ہے جس کا اعلان رسول اللہ نے حج سے تیرہ سو برس قبل کیا تھا اور جس کا اثر فکر انسانی پر خاموش و ناواستہ طور پر برابر پڑ رہا تھا۔ سیاسی آزادی و معاشی مساوات کا تصور غرض کہ اقبال کے لیے اسلامی روحانی مساوات کے تصور کا سیاست و معیشت کے شعبوں میں اظہار ہے۔ روحانی عناصر کی جن کے حامل آزادی کے مکمل نشوونما کے لیے معاشی اور سیاسی آزادی و مساوات کا ہونا از بس ضروری ہے۔ اسی بنا پر اقبال اشتراکیت کے اصولوں پر ہنیت اجتماعیہ کی تفکیر چاہتا ہے۔ لیکن وہ اپنے

اشتراکیت کے ذریعہ افراد کی خودی کو ہر بلکہ دیکھیں چاہتا ہے بلکہ اس کی اور زیادہ نشوونما کرنا چاہتا ہے۔ وہ اجتماعی امور میں بغض، حسد، وقاحت اور مقابلہ کے بجائے محبت، الفت، یگانگت اور تعاون چاہتا ہے۔ وہ فطرت انسانی میں تبدیلی کرنا چاہتا ہے اور اس کو حیوانیت کی پستیوں سے بلند کر کے ملکوتیت کی سر بلندیوں تک پہنچا دینا چاہتا ہے لیکن یہاں مقصود بالذات "زرویٰ" نہیں ہے بلکہ رومیؒ اس لیے ضروری ہے کہ انسان کا مادی وجود باقی رہے۔ تاکہ وہ مادی نفسی و روحانی ترقی کر سکے۔

مارکس کی طرح اقبال بھی طبقہ دارانہ جنگ سے نہ ڈرتا ہے اور نہ اُسے بری چیز سمجھتا ہے۔ وہ عوام کو بیدار کر کے ان سے انقلاب کروانا چاہتا ہے۔

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

وہ قوت کو میسائیوں اور گاندھی جی کی طرح نفرت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔ وہ اس کا احتمال ہر حالت میں نہیں سمجھتا۔ اگر طاقت اعلیٰ مقاصد کے لیے استعمال کی جائے تو وہ اس کے لیے ایک اچھی چیز ہے بلکہ دراصل وہ اس وقت تشدد نہیں رہتی۔ اس کے نزدیک تشدد و عدم دونوں کی زندگی میں اپنی اپنی جگہ ہے۔ اُسے اچھا یا بُرا صرف اس کا موقع استعمال بنا دیتا ہے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کو کبود تربیتنے کی دعوت نہیں دیتا بلکہ انھیں شاہیں کی طرح تیز و طرار دیکھنا چاہتا ہے۔ عدم تشدد اس کے نزدیک زندگی کا نباتاتی تصور (Vegetative Conception of life) اُس کا تصور زندگی انسانی اور صرف انسانی ہی نہیں بلکہ کلونی ہے۔ وہ فطرت اور مظاہر فطرت کے سامنے سریرِ نازخ نہیں کرنا چاہتا اور نہ اُن میں اپنی ہمتی کو جذب کر دینا چاہتا ہے بلکہ وہ اُن کی تسخیر کرنا چاہتا ہے۔ ان پر قابو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور ان کو انسانیت کی مادی اور روحانی ارتقا کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے۔ ہندوؤں کے تصور زندگی سے اس کا تصور زندگی بالکل مختلف ہے۔ خصوصاً گاندھی جی اور اقبال کے تصور زندگی میں تو زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اقبال غفلت کا دلدادہ ہے وہ علوم و فنون اور مادی ترقی کا

خواہاں ہو گاندھی جی اس کے برخلاف زندگی کا ایک منفی تصور پیش کرتے ہیں۔ اقبال جدید مغربی تصور زندگی سے زیادہ قریب ہو اور وہ اس میں جب غرایاں دیکھتا ہو تو اس پر اسی لیے زیادہ سخت نکتہ چینی کرتا ہو کہ وہ اپنے سے قریب تر چیزیں غرابی دیکھتا نہیں چاہتا۔ اور پھر اسے افسوس بھی ہوتا ہو کہ اسلامی تہذیب و تمدن کا لگایا ہوا یہ مغربی پودہ کیوں غلط راہ اختیار کر رہا ہو۔

غرض کہ اقبال کا تصور زندگی نہ خالص مشرقی راہبانہ ہو اور نہ خالص مادی مغربی۔ وہ زندگی کے پھلنے اور پھولنے کے لیے نفی اور اثبات دونوں کو ضروری قرار دیتا ہو وہ مغرب بھی چاہتا ہو اور تعمیر بھی۔ لیکن مغرب اس لیے کہ بہتر تعمیر ہو سکے۔ وہ تشدد اور عدم تشدد دونوں کا حامی ہو لیکن تشدد اس لیے کہ انصاف و رواداری کے راستہ صاف ہو جائے بہر حال اور ہر موقع پر وہ عدم تشدد کو پسند نہیں کرتا بلکہ وہ اسے موت قرار دیتا ہو وہ تو زندگی کا خواہاں ہو۔ اس کی تمام نیرنگیوں۔ دلچسپیوں۔ جستوں اور قہاریوں کے ساتھ اپنی تعلیمات میں وہ اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہو۔ اسی لیے انفرادیت اور اجتماعیت اس کے یہاں باہم محوئے ہوئے ہیں۔ اس کی نگاہ خودی اور بے خودی دونوں پر رہتی ہو۔ وہ دین و دنیا دونوں کو پیش کرتا ہو۔ مشرق و مغرب اس کے یہاں اگر باہم لگے لگے ہیں۔ اپنی ان تعلیمات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے وہ سب سے بہتر امت اسلامیہ کو سمجھتا ہو۔ نہ صرف اس لیے کہ وہ ایک صحیح اور معتدل مذہب کی پیروی بلکہ اس لیے بھی کہ وہ جغرافیائی حیثیت سے مشرق و مغرب کے درمیان واقع ہو اسی لیے وہ کسی فرقہ وارانہ مذہبیت کی بنا پر نہیں بلکہ انسانیت کی تکمیل کے لیے مسلم ہندستان، افغانستان، ایران و عرب سے مخاطب ہوتا ہو وہ ان اقوام کو جاہر و ظالم بتانا نہیں چاہتا۔ نہ ان کو شہنشاہیت و سرامداری کی دعوت دیتا ہو بلکہ اسب و سلی ہونے کی حیثیت سے انھیں دنیا کی تمام تمدنی ارتقا کا ذمہ دار قرار دیتا ہو۔ وہ اسلام کے جلالی ظہور سے زیادہ اب اس کے جمالی ظہور کے دیکھنے کا خواہشمند ہو وہ اسلام کی روحانی بنیادوں پر راجح کل کی تمام تمدنی

بنیادوں کا حل کرنا چاہتا ہے۔ افسوس کہ وہ خود صرف اس عظیم الشان کام کی طرف اشارہ کر سکا۔ لیکن اہل نے اسے اس کی مہلت نہ دی کہ وہ اسے مکمل کر سکتا۔ مکمل امت اسلامیہ کس حد تک اب اس فریضہ کو پورا کرتی ہے؟

روحانی اشتراکیت کا اقبال بیشک علمبردار تھا۔ لیکن بطور نمونہ وہ اسے پہلے غالب اسلامی جماعت میں کامیاب کرنا چاہتا تھا۔ اسلام کے تمام قوانین اجتماعی ہیں اور وہ انھیں قوانین کو اجتہاد کے ذریعہ وسیع کر کے تمام انسانیت کے لیے ایک نظام قوانین پیش کرنا چاہتا تھا۔ ایسا نظام قوانین جو انسان کے تمام سماجی، سیاسی اور معاشی شعبوں پر حاوی ہو۔ یہ قوانین انفرادی خود غرضی پر مبنی نہیں ہوسکے۔ بلکہ انسانی اخوت کے اس اخلاقی احساس پر جو ایک کو دوسرے کے دکھ درد میں شریک کر دیتا ہے۔ اس اخلاقی احساس کی بنیاد پر انسانیت کو ایک بڑا اجتماعی نظام بنانا چاہیے جس میں غربت و بھالت کا خاتمہ ہو جائے اور اپنی نیکیں کے لیے تمام افراد کو مساوی مواقع میسر ہوں۔ اس اخلاقی احساس کا اظہار اب صرف انفرادی اعمال ہی میں نہ ہونا چاہیے بلکہ بحیثیت مجموعی ان کا اظہار اجتماعی اداروں خصوصاً ریاست میں ہونا چاہیے۔ اقبال یہ نہیں چاہتا کہ امر غریبوں کو بھیک دیں جس سے ان کی خودی برباد ہو جاتی ہے بلکہ وہ چاہتا ہے کہ غربت کا وجود ہی نہ ہوتا کہ بھیک لینے اور دینے کی نوبت ہی نہ آئے۔ ان تعلیمات کو اگر ہم ایک اصطلاح سے ظاہر کرنا چاہیں تو ہم اسے اسلامی اجتماعیت کہہ سکتے ہیں۔ یعنی اسلامی اجتماعیت وہ نظام قوانین ہے جو جماعت اسلامی کے ذریعہ روحانی اشتراکیت کے نصب العین کو عملی جامہ پہناتے اور اس طرح عہد جدید کے تمام مادی اور روحانی مسائل کا ایک کامیاب حل پیش کرتے۔

غرض کہ اقبال نے اسلامی اجتماعیت کی ایک جدید تحریک کی بنیاد ڈالی۔ اس تحریک میں روح و مادہ، خودی و بے خودی، باطن و خارج، انفرادیت و اجتماعیت اور مذہب و سیاست کا ایک مناسب و ہم آہنگ انسراج پایا جاتا ہے۔ اس میں زندگی کے سنی اور ثبوتی دونوں

پہلوؤں پر زور ہو۔ لیکن نفی پر اس لیے کہ اس سے ثبوتی پہلو اور زیادہ نمایاں ہوں، اس میں اجتماعیت پر اس لیے زور ہے کہ فرد کی شخصیت اور زیادہ نکھر جائے۔ غرض کہ یہ کائنات کہ لا اور اہل دونوں تصورات پر استوار ہے۔ اس تحریک کی محسوس اول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات تھی لیکن عہد جدید میں اسے علمی جامہ پہنانا یہ امت اسلامیہ کا فریضہ ہے۔ اقبال نے شاعری اور فلسفہ کے ذریعہ اس نصب العین کو پیش کیا ہے اور قبر میں اس کی روح اس نصب العین کو عملی طور پر کامیاب دیکھنے کے لیے ضرور بے قرار رہتی ہوگی۔

۳۱۔ شاعر زندگی

اقبال عہد جدید کا سب سے بڑا شاعر تھا۔ وہ ایک حساس دل رکھتا تھا اس لیے وہ فطرت کے ہر منظر اور انسانیت کی ہر تحریک سے متاثر ہوا۔ لیکن ان تاثرات پر اس نے اپنی عظیم الشان شخصیت کی جہر ثبت کر دی اور ان کو پھر دوبارہ نئے انداز، جوش و قوت اور فن کے ساتھ پیش کیا۔ وہ شاعر زندگی تھا اس لیے اس نے مسلمانان ہند کو ایک نئی زندگی بخشی اس نے اپنے اعلیٰ اخلاقی اور روحانی معیار سے تمدن جدید کے مظاہر ہر خوب خوب تنقیدیں کیں تاکہ غفلت کے یہ بندے بیدار ہوں۔

اقبال نے تمام عمر دولت و ثروت، عزت و جاہ سے بے پروا ہو کر قلندری و فقیری کی زندگی گزاری۔

تری خاک میں ہو اگر خسر خیال فقر و غنا نہ کر

کہ جہاں میں تان شعیبہ پر مدار قوت حیدری

اسی فقیری نے اُسے وہ روحانی دولت بخشی جس سے اس کی زندگی کا ہر لمحہ اور اُس کے کلام کا ایک ایک شعر بھرد ہے۔ دنیا میں جب تک ملت اسلامیہ اور انسانیت زندہ ہو اس کے عظیم الشان احسان کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اپنے کلام کے ذریعے گونٹے و دانبتے، رومی و سعدی، شکسپیر اور غالب کی طرح زندہ جاوید ہو گیا۔ کیوں کہ اس نے

ہمیشہ انی دہدی گیت گائے۔ اُس کے نغمے ہمیشہ انسان کے اعلیٰ احساسات کو ابھاریں گے
کیوں کہ فطرت انسانی کے پاک ترین بنیادوں سے بلند ہوئے تھے۔

اقبال ایک مردِ قلند، خودی کا ہاسباں، عشق کا متوالا، آزادی ہند کا شاعر، ناموسِ مشرق
کا محافظ، غربا کا دوست، انسانیت کا علمبردار، توحید کا نغمہ خواں تھا۔
خدا اس کی مغفرت کرے۔

آسمان تیری لحد پر شبنم افشائی کرے
سبزہٴ نورستہ اس گھر کی نگہبانی کرے



”اقبال کا ذہنی ارتقا“

(ابنظر عبدالواحد صاحب ایم اے (علیگ)، لیکچرار انگریزی و سابق پیکرار اردو سٹی کالج حیدرآباد دکن)

آج اقبال کی شاعری اور ان کے کمال کے چاروں طرف گن گائے جا رہے ہیں۔ ہر ایک اپنے حوصلے کے مطابق ان کی شاعری اور شعر کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اقبال کے جیتے جی بھی لوگوں نے ان کے من موہنے اور دل میں جوش پیدا کرنے والے شعروں کو بہت کچھ سراہا اور جی کھول کر داد دی۔ مگر اب جب کہ وہ ہم میں نہیں ہیں، ان کی ہر ایک ادا ان کی دل میں وہ کچھ والی باتیں اور کبھی یاد آتی ہیں۔ قدر نعمت بعد زوال !

یہ طرف داری یا بڑبڑائی نہیں اگر میں یہ کہوں کہ اقبال جیسا شاعر اردو زبان نے آج تک پیدا نہیں کیا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اقبال سے پہلے جتنے شاعر اردو زبان نے پیدا کیے ان میں کوئی گن نہ تھا۔ مثال کے طور پر انیس اور غالب کو ایسے جو اقبال سے کچھ ہی پہلے کے شاعر ہیں۔ دونوں نے اردو کو کہاں سے کہاں پہنچایا۔ یا آگے اور حالی کو ایسے جو میں اس زمانے کے شاعر ہیں جب کہ اقبال نے ہر توڑنے شروع کیے تھے۔ آگے کی شاعری کا ہمیں کمرہ رنگ اور ہنسی ہنسی میں دل میں نشتر جھوننا، یا حالی کا دیس اور قوم کا دکھڑا بیان کرنا کون ہر جو نہیں جانتا؟ ان دونوں کے مقابلے میں داغ بھی تھے جو اتنے پاسے کے شاعر نہ تھے۔ کہنے کو پرانی لکیر پر چلتے تھے مگر زبان ایسی بانگی پائی تھی کہ سینے تو دل لوٹ پوٹ ہو جائے۔ پھر ذرا غور سے دیکھیے تو وہی رونا دھنا یا خیال۔ مگر بیان کرنے کا ڈھب ایسا کہ بے واہ واہ کہے بن نہ پڑے۔ یہ شاعری نہیں تو اور کیا ہے کہ ایک آدمی کو آپ ہلانی وضع اور دیکھو ایسی خیال کا آدمی سمجھیں، لیکن جب وہ کچھ کہے تو آپ بے اختیار پھرک اٹھیں۔ نہیں، داغ شاعر تھا۔

میں نے یہ سب ذکر یوں ہی بے سبب نہیں کیا۔ ان تینوں چاروں شاعروں کا اثر شروع شروع میں اقبال پر پڑتا رہا۔ یہاں تک کہ اپنی لوشقی اور تقلید کے دور سے گزر کر اقبال نے اپنے لیے ایک نیا راستہ نکال لیا اور ایک ایسی منزل پر پہنچ گیا جہاں کوئی اس کا مشربک نہیں۔ اس کے باوجود بھی اقبال نے سدا اپنے پیش روؤں کی بڑائی کا اعتراف کیا ہے۔ یہی اس کی بڑائی کی دلیل ہے۔ اوجھے ہیں وہ جو اپنے غمنوں کے احسان کو بھول جاتے ہیں۔ یاد رہے کہ بڑا آدمی ناشکر نہیں ہوتا۔ اقبال نے غالب، دماغ، حالی اور فارسی زبان کے بڑے بڑے شعرا کی بڑائی کو مانا ہے اور عقیدت کے طور پر ان لوگوں پر نظیں لکھی ہیں جن سے اس کی نیک عینی صاف جھلکتی ہے۔ خصوصاً غالب، دماغ اور حالی پر جو نظیں ”بانگ درا“ میں ہیں انہیں پڑھ کر اپنے طور پر اندازہ کر لیں کہ ایک بڑا آدمی اپنے بڑوں کی بڑائی ماننے سے کبھی نہیں جھپٹتا۔ اور تو اور شکسیر بھی ایک پیاری نظم ہے حالانکہ شکسیر ہماری زبان کا شاعر نہیں۔ اسی طرح بعض ہندو بزرگوں اور ہندو مانا کے ہتھوڑوں پر بڑی بانگی اور سنوہر نظیں لکھی ہیں۔ سوامی رام تیرتھ، بھرتی ہری، رام چندر جی، لکشمی جی اور گرو نانک پر جو اشعار لکھے ہیں، ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محض مسلمانوں ہی کا شاعر نہ تھا بلکہ سچے معنوں میں بھارت اور بھارت باشیوں سے ایسی سچی چاہت رکھتا تھا جس میں کہیں بھی پھوٹ اور نفرت کی بو نہیں۔ جن لوگوں نے اقبال کو فرد پرست سمجھا ہے، انصاف اور نیا سے کانٹا کھا لیں۔

بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ مگر خیر میں نے کہو اس سے کام نہیں لیا۔ یہ پہلو بھی ابا گرو دینا ضروری تھا۔ اس لیے کہ جو باتیں کسی شاعر کو صحیح طور پر سمجھنے میں مدد دیں۔ وہ بھی ضروری ہوتی ہیں۔

بہر حال اکبر اور حالی اور خاص طور پر دماغ اور حالی کی شاعری کا ہندوستان کے چاروں کونٹ فغلہ تھا۔ جب کہ اقبال نے اپنی شاعرانہ صلاحیت کا احساس کیا اور چپکے چپکے شعر کہنا شروع کیا، ابھی اپنی جم بھومی سے باہر قدم نہ رکھا تھا۔ اردو کے تمام ہونہار شاعروں

کی پہلے پہل غزل گوئی ہی سے شاعری کی ابتدا کی۔ داغ کی شاعری اور زبانِ دانی کی چاروں طرف دھوم مچی، وہی عاشقانہ رنگ اختیار کیا۔ لوگ دہلی اور لکھنؤ کی زبان سے مرعوب تھے۔ پنجاب اور سیالکوٹ کی زبان دانی تو غیر کسی شمار و قطار میں نہ تھی۔ ہندوستان کے دوسرے علاقے جہاں اردو کا چرچا تھا، دہلی اور لکھنؤ سے سند لیتے تھے۔ ایسی صورت میں اقبال کسی اہل زبان کا دامن نہ تھامتے تو کیا کرتے۔ لامحالہ اس داغ کا دامن تھا، اور ان سے اصلاح لینے لگے۔ کچھ دنوں تک خط و کتابت کے ذریعے یہ سلسلہ جاری رہا۔ آخر کو داغ نے سیرجی سے کام لے کر ہمت بندھائی اور لکھا کہ تمہیں اب اصلاح کی ضرورت نہیں، تم جو ہر قابل رکھتے ہو۔ اپنی طبیعت کے بہاؤ پر چلو۔ خود ہی اپنا راستہ نکال لو گے۔

اسی زمانے یا اس سے کچھ پہلے کا واقعہ ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ داغ کیسے جوہر شناس تھے۔ سیالکوٹ سے ایف لے پاس کر کے اقبال لاہور آئے تھے۔ بی لے میں پڑھ رہے تھے۔ شعر گوئی کا سودا زوروں پر تھا غزلیں کہتے تھے اور بعض اوقات خوب مضمون نکالتے تھے۔ ایک مرتبہ کا ذکر سنیں: لاہور میں ایک خاص مشاعرہ ترتیب دیا گیا تھا جس میں اس زمانے کے خاص خاص شاعر جمع تھے۔ اقبال کے بعض بے تکلف دوست انہیں جبراً یہاں لے آئے اور غزل پڑھنے پر مجبور کیا۔ مرزا ارشد گورگانی میر مشاعرہ تھے جب اقبال نے اپنی غزل کا ایک شعر پڑھا تو بے اختیار پھٹک اٹھے۔ شعر تھا:-

مونی سمجھ کے شان کریمی نے جُن لیے

قطرے جو تھے مے عرقِ انفعال کے

اسی غزل کا مقطع بھی جو ہمارے لیے خاص کیچی رکھا ہے اور جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہونے والا ایک بڑا شاعر کس قدر اپنے اوپر بھروسہ رکھتا ہو۔ حالانکہ بڑائی کی منزل ابھی دور ہو:-

ہم کو تو لکھنؤ سے دہلی سے ہو غرض اقبال ہم اسیر ہیں زلفِ کمال کے

کتنے پیمبرانہ الفاظ تھے جو ایک فیضانی کیفیت میں اقبال کی زبان سے نکلے۔ اس وقت کے سننے والوں نے اسے محض شاعرانہ طر اور تعلیمی سمجھا ہوگا، لیکن ہونے والے اقبال نے جس کی شہرت ہندوستان سے باہر دور دور پہنچنے والی تھی۔ بعد کو یہ ثابت کر دکھایا کہ زبان دانی کا علم ہیوں توڑا جاتا ہے۔ غلام زبان اور ادیب ہونے کے لیے جو ہر قابل کی ضرورت ہے، وہ دہلی کی جامع مسجد کی سیڑھیاں اٹلانگنا ضروری نہیں۔

لیکن زبان کے انجھٹروں سے آزاد ہونے سے پہلے اور بعد بھی اقبال ایک زمانے تک غالب کے زیر اثر رہے۔ گو کہنے کو انھیں دماغ سے تلمیذ تھا لیکن ذہنی اور معنوی حیثیت سے وہ غالب کے شاگرد تھے۔ اقبال کی شاعری گویا غالب کی شاعری کا تتمہ ہے۔ اقبال غالب کے اتنے گرویدہ کیوں تھے؟ اس کے کئی ایک سبب ہیں۔ غالب کی طرح اقبال بھی جدت اور انوکھے پن کے حامی تھے۔ غالب ہی کی طرح فلسفیانہ طبیعت پائی تھی۔ فلسفہ قدیم و جدید کے مطالعہ نے ان کی نظر میں ادیبی وسعت پیدا کر دی تھی۔ انگریزی زبان و ادب اور مغربی علوم کی واقفیت نے مختلف اسالیب پر عبور حاصل کرنے میں ان کی مدد کی تھی۔ جرمن کی واقفیت کے باعث جرمن ادب کے شاہکاروں پر براہ راست انھیں عبور حاصل تھا۔ سنسکرت زبان بھی جانتے تھے۔ اور اس طرح سنسکرت لٹریچر کا بھی مطالعہ کیا تھا۔ فارسی کا پوچھنا کیا۔ ”بیابان رید گراں جا بود زباں دانی“ کا دعویٰ نہیں کیا، لیکن وہ کر دکھایا کہ ایک مغرور ایرانی بھی ان کا نام ادب سے لیتا ہے۔ غرض کہ اقبال ایک بڑے شاعر ہونے کے علاوہ ایک بڑے عالم بھی تھے۔ اس کے بعد ظاہر ہے کہ شاعری ان کی کنیز بن کر رہی۔ یہ جامعیت اردو کے شعرا میں تو کیا، دنیا کے اور بالکالوں میں بھی کم ملے گی۔ یہی وجہ ہے کہ میں اقبال کی شاعری کو غالب کی شاعری کا تتمہ سمجھتا ہوں۔ غالب کی شاعری میں جو کمی تھی، اقبال نے اس کو پورا کیا۔

ابتداءً ایک حیثیت سے اقبال کا رتبہ ’غالب‘ سے گھٹا ہوا ہے۔ میں نے ایک جگہ بیان کیا ہے کہ اقبال نے شعر کو فلسفہ اور فلسفے کو شعر بنا دیا۔ اسی میں اس کی عظمت کا مار پونڈ ہے۔

فلسفے کو شعریتا ناواقعی کمال ہے۔ غالب نے بڑی حد تک یہی کیا ہے۔ وہ صد فی صد شاعر تھا۔ اور ہر رنگ میں شاعر رہتا ہے، کبھی خشک فلسفی نظر نہیں آتا۔ لیکن اقبال بعض اوقات فلسفہ نادھنے لگتے ہیں یہیں ان کی شاعری واعظانہ روپ اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ ان کے آخری دور کی شاعری کا رنگ بالکل واعظانہ اور مذہبی ہے۔ ”بال جبریل“ کے بعض مقامات اور ضرب کلیم ”اوپس چہ باید کرد“ کے بیشتر حصے اسی قبیل کے ہیں۔ جہاں بے رس فلسفے اور مذہب کا پرچار کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے مخالفین کو اعتراض اور بدگمانی کا موقع ملا۔ غالب اس کے برخلاف ایک بے لاگ فلسفی، ایک آزاد مشرب انسان اور ایک بلند نظر شاعر نظر آتا ہے۔

بہر حال اقبال اور غالب کے موازنے کا یہ موقع نہیں۔ اتنی بات نظر کے سامنے رہے کہ ابتدا میں ایک زمانے تک اقبال غالب کے زیر اثر رہے، اور نوشقی کا دور ختم ہونے کے بعد بھی جب کہ غالب کی عقیدت مندانہ تقلید چھوڑ کر انھوں نے اپنے لیے ایک نیا راستہ نکال لیا تھا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے غالب کے دیسے سے دریا جلایا۔ اور جس منزل پر غالب نے چند نا تمام نقوش چھوڑے تھے اقبال نے وہاں سے ابتدا کی اور چند اضافوں کے ساتھ اسے بام تکمیل پر پہنچایا۔ ہندوستان میں اس وقت کوئی شاعر ایسا نہیں جو ان کی جگہ لے سکے۔

انگریزی کی ایک مشہور کہاوٹ ہے کہ ”شاعر اپنے عہد کا بچہ ہوتا ہے“، عہد ماضی کا جو اثر اقبال پر ہوا تو وہ بھی میں بتا چکا، اس انگریزی مقولے کی روشنی میں اب یہ بتانا ہے کہ ”اپنے عہد کا اقبال پر کیا اثر ہوا۔ اس مضمون کا بقیہ حصہ اسی طرح کی تصویر ہے۔

جس زمانے میں پورے طور پر اقبال نے اپنی شعری استعداد کا احساس کیا، ہندوستان کی سیاسی فضا قومیت اور آزادی کے فلک شکاف نعروں سے گونج رہی تھی۔ رنگ اور گھلے ”ہوم رول“ کا مطالبہ کر رہے تھے۔ جہاں گاندھی اور برطانوی سامراج سے ٹکریے لے کر زمانہ ابھی نہ آیا تھا، پھر بھی خاصے جوش و خروش کا زمانہ تھا۔ وحنواں دھارت تقریریں سیاسی پلیٹ فلم پر ہوا کرتی تھیں۔ انڈین نیشنل کانگریس نے قومیت کا دواگ الاپنا شروع کر دیا تھا۔ سرسید کی

پہلوس کوششیں بار آور ہو چکی تھیں۔ حالی کی نوحہ خوانی کچھ رنگ لار ہی تھی۔ ”لے خاصہ ناصان سل وقت دعا ہے۔“ کی تان سے مسلمانوں میں اپنی زبوں حالی کا احساس ہو چلا تھا۔ ”گو قلب کو گرمانے“ اور نوحہ کو تڑپانے“ والی آواز ابھی فضا میں پیدا نہ ہوئی تھی اور دعاؤں نے شکوہ مکار رنگ اختیار نہ کیا تھا، تاہم بھارت کا یہ تھکا ہارا قافلہ چونک رہا تھا۔ غرض کہ یہ کچھ سماجی اور سیاسی حالات تھے۔ یہ تذبذب اور انتشار کا زمانہ تھا جب کہ اقبال نے چند نظمیں مثلاً ”ہندی ترانہ“ ”نیا شوالہ“ ”ہمالہ“ ”میر وطن“ وہی سحر اور تصویر در جیسی نظمیں لکھیں اور تمام ہندوستان اس نئے شاعر کی دالہانہ تانوں سے گونج اٹھا۔

ان نظموں کے علاوہ جو ملک کی سیاسی حالت کی ترجمانی کرتی ہیں، اس دور کی چند اور نظمیں بھی ہیں۔ عواقبال کی افتاد طبیعت، ذہنی بے چینی، تجسس اور تلاش کا پتہ دیتی ہیں۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے ابھی اپنی زندگی کا مقصد پایا نہیں، خودی کا احساس ابھی تیز نہیں ہوا، اور وہ اسرار اُس پر منکشف نہیں ہوئے جن سے خودی کی تعمیر ہوتی ہے۔ وہ وطنیت اور دیس کی چاہت کے سہانے گیت گا کر دلوں کو گرماتا ضرور ہے۔ لیکن خود اس کے دل میں تذبذب اور شکوک کا ایک طوفان برپا ہے۔ اس کا دل سراپا تجسس اور استفسار بنا ہوا ہے۔ زندگی اور حقائق زندگی کا وہ بھید پانا چاہتا ہے۔ چاروں طرف اس کی نگاہیں پڑتی ہیں۔ مگر کسی طرف سے اس کی دل جمعی نہیں ہوتی۔ کہیں گل کی رنگینی کو دیکھ کر وہ جن کی کشش کا راز معلوم کرنا چاہتا ہے۔ کہیں شمع و پروانے کی دل سوز حکایت میں وہ جن و عشق کی حقیقت پانے کی دھن میں رہتا ہے۔ کبھی فراز آسمان پر ہمرواہ کی جانب اس کی نظریں دوڑتی ہیں، لیکن کہیں سے خاطر خواہ جواب نہیں پاتا۔ گویا ہر تھوڑی دیر کے لیے وہ اپنے دل کو سمجھانے کے حیلے بہانے تراش لیتا ہے۔ گل رنگیں، شمع و پروانہ، بچہ اور شمع، آفتاب، ماہ نو، جگنو، چاند، ستارے، کنار راوی، موج و دیا، یہ تمام نظمیں غور سے پڑھیے۔ آپ کو اقبال کی اس تلاش اور بے چینی کا اندازہ ہو جائے گا۔ یہ سب حیرت محض اس لیے

تھی کہ اقبال اپنے لیے ایک بڑا نصب العین اور مقصد حیات متعین کرنا چاہتے تھے۔ ایک نئے راستے کی لگن ان کے دل میں تھی۔ وہ مفسر حیات بننا اور زندگی اور موت کے پیچیدہ مسائل کی گتھیاں سلجھانا چاہتے ہیں۔ لیکن ابھی انھیں اپنے پرکامل بھروسہ نہیں ہوا ہے اور ابھی پورے طور پر انھوں نے خود کو پہچانا ہے۔ ابھی ابھی جن نظموں کے عنوانوں کا حوالہ میں نے دیا ہے، ان کے کچھ اشعار سنئے، آپ کو بہتر اندازہ ہو گا کہ میں کس چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہوں:-

مفضل قدرت ہو اک دریاے بے پایاں جن

آہک اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان جن

روح کو لیکن کسی گم گشتہ کی ہے ہوس

در نہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ نیشل جس

(پتھر اور شمع)

تو شناسائے خراش عقدہ منکل نہیں

انے گل رنگیں ترے پہلو میں شاید دل نہیں

اس جہن میں میں سراپا سوز و ساز آرزو

اور تیری زندگانی بے گداز آرزو

مظنن ہے تو پریشاں نعل، پورہتا ہوں میں

زخمی شمشیر شوقِ جتو رہتا ہوں میں

(گل رنگیں)

سیر کنارہ آبِ رداں کھڑا ہوں میں

خبر نہیں مجھے لیکن کھڑا ہوا ہوں میں

رواں ہے سینہ دریا پہ اک سفینہ تیز
 ہوا ہے موجوں سے طالع جس کی گرم ستیز
 جہازِ زندگی آدمی رواں ہے یونہی
 ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی
 شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
 نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا
 (کنارا راوی)

میرے حق میں تو نہیں ناروں کی بیتی اچھی
 اس بلندی سے زمیں والوں کی بیتی اچھی
 آسماں کیا، عدم آباد، وطن ہے میرا
 صبح کا دامنِ صدچاک، وطن ہے میرا
 میری قسمت میں ہے ہر روز کا مرنا جینا
 ساقی موت کے ہاتھوں سے صبوحی پینا
 نہ یہ خدمت، نہ یہ عزت، نہ یہ رفعت اچھی
 اس گھڑی بھر کے چکنے سے تو ظلمت اچھی
 (ستارہ صبح)

پروانہ اک پتنگا، جگنو بھی اک پتنگا
 وہ روشنی کا طالب، یہ روشنی سراپا
 نظارہ شفق کی خوبی زوال پر تھی
 چمکا کے اس پری کو تھوڑی سی روشنی دی

یہ چاند آسماں کا، شاعر کا دل ہو گویا
 دواں چاندنی ہو جو کچھ بیاں درد کی سک ہو
 کثرت میں ہو گیا ہو وحدت کا راز غفی
 جگنو میں جو چمک ہو وہ بھول میں جھک ہو
 یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
 ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہو؟
 (جگنو)

پھر بھی لے ماہ میں ہیں اور ہوں تو ادھر
 درد جس پہلو میں اٹھتا ہو وہ پہلو اور ہو
 گرچہ میں ظلمت سراپا ہوں، سراپا نور تو
 سینکڑوں منزل ہو ذوقِ آگہی سے دور تو
 (چاند)

زحمت تنگی دریا سے گریزاں ہوں میں
 وسعت بحر کی فرقت میں پریشا ہوں میں
 (موج دریا)

نور کا طالب ہوں، گھبراتا ہوں اس لہتی میں
 طفلک سیلاب پاہوں بکھب ہستی میں میں
 (ماہ نو)

یہ ناصبوری، یہ تڑپ، یہ ذوقِ آگہی، یہ نور کی طلب اور یہ وسعت کی خواہش سب کیا ہو؟ وہی ایک اعلیٰ نصبِ اعین کی تلاش جس کی صلاحیت شاعرِ خود میں ابھی نہیں پاتا۔
 غرض کہ کچھ اس قسم کی کشاکش اور غلشِ دل میں لے کر اقبال یورپ کا عزم کرتے ہیں اور دہلیں کو خیر باد کہنے سے پہلے حضرت نظام الدین محبوبِ الہی کے آستانے پر حاضری دیتے ہیں۔ وہاں پہنچ کر یہ بند جذبات بھوٹ پڑتے ہیں۔ چنانچہ اپنی منظوم التجا میں اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ اس خیال سے یورپ جا رہے ہیں کہ شاید وہاں کی گنواں بستی میں انہیں اپنے ذوقِ استفہام کا جواب اور دل کی اس بے تابی کی دوا ملے؟

جمن کو چھوڑ کے نکلا ہوں شِ ثلثتِ عجم
 ہوا ہر صبر کا منظور امتحان مجھ کو
 چلی ہرے کے وطن کے نگارِ غفلت سے
 شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو
 نظر ہوا ہر کرم پر درختِ صحرا ہوں
 کیا خدا نے نہ محتاجِ باغیاں مجھ کو
 فلکِ نشین صفت ہر ہوں زمانے میں
 تری دعا سے عطا ہو وہ نروباں مجھ کو
 مقامِ ہم سفر دے ہو اس قدر آگے
 کہ سمجھ منزل مقصود کا رواں مجھ کو
 پھر آدھوں قدم مادر و پدر پہ جبیں
 کیا جنوں نے محبت کا راز دان مجھ کو
 شگفتہ ہو کے کلی کی پھول ہو جائے
 یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

یہ طلب اور یہ ارادے لے کر شہر میں اقبال ہندوستان سے رخصت ہوئے اور ان تاثرات پر اس دور کی شاعری کی نان ٹوٹی ہو۔ بعد میں اقبال کی شاعری نے جو پناہ کھایا اس کے اسباب کچھ اور ہیں جن کی تفصیل اپنی جگہ آئے گی۔

البتہ ایک چیز خاص طور پر نظر کے سامنے رکھنی چاہیے جو اس دور کی شاعری میں بھی نمایاں ہو۔ اور آنے والے دور کی شاعری میں اور بھی شدت کے ساتھ نمایاں ہو جاتی ہو، یہاں تک کہ آئیں وہ ایک پیغمبرانہ روپ اختیار کر لیتی ہو۔ اس خاص چیز سے میری مراد ہو اقبال کا گہرا مذہبی رنگ، ان کی گھٹی میں تھا اور جس صوبے کی آب و ہوا سے اقبال کی سرشت کا خمیر بنا تھا، مذہبی اعتبار سے پورا صوبہ اور علاقوں کے مقابلے میں شدت کے ساتھ مذہبی عصبیت رکھتا ہو۔ یہی وجہ ہوئی کہ موجودہ حالات میں اقبال کا لہجہ بہتوں کے لیے غلط فہمی کا باعث ہوا اور بعض قوم پرستوں نے یہ سمجھا کہ ”مخلص کا وہ رند ہوتا آج نازی بن بیٹھا۔“ اس حقیقت کا پوچھیے تو یوں کہیں ہو۔ یہ ان کا نہیں بلکہ سمجھنے والوں کی تھک کا تصور ہو۔

اپنے تین سال قیام (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۷ء) کے زمانے میں جب کہ اقبال یہ کچھ توقعات لے کر شراب علم کے حصول میں لگا رہا تھا وطن سے یورپ کی سرزمین پر پہنچے اور وہاں کے حالات اور رنگ و بھنگ کا غور سے مطالعہ کیا تو انہیں بڑی مایوسی ہوئی۔ قومیت جس کا پودا ہندوستان میں لگایا جا رہا تھا۔ یورپ میں خاصی بدنام اور خود غرضی کی مترادف ہو چکی تھی۔ جغرافیہ حد بندیوں نے نسل و رنگ کے امتیازات پیدا کر کے انسانوں کو تنگ نظری کا شکار بنا دیا تھا۔ مادیت اور مادہ پرستی نے انسان کو انسانی ہمدردی اور روحانی و اخلاقی مسائل سے بیزار اور بے بہرہ کر دیا تھا۔ وہ سمجھنے لگا تھا کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ کہا جائے، سب اپنی ہی بھلائی اور ذاتی نفع کے لیے ہو چھوڑی نظام کی باگیں خطرناک قسم کے بینوں اور خونخواروں کے ہاتھ آگئی تھیں۔ اور سرمایہ دار بڑی بے دردی کے ساتھ غریبوں کا خون چوس رہے تھے۔ اپنے حصول مقصد کے لیے قومیں قوموں کے خلاف، جماعتیں جماعتوں

کے خلاف اور ایک طبقہ دوسرے طبقے کے خلاف استینین چڑھا کر موقع کا منتظر تھا جب تک غلیم کے ڈراؤ نے بادل سروں پر منڈلا رہے تھے۔ یہ تنازنی کچھ رنگ لانے والی تھی۔

ان حالات میں اقبال نے دیکھا کہ یہ قومیت اور وطنیت کا بھوت انسانوں کو درندوں سے بدتر بنا کر رہے گا۔ مغرض کہ قومیت، برابری اور تہذیب و شائستگی کے سہانے گیت گانے والی یہ قومیں، ایک طرف تو اپنیوں ہی کے حلق پر خنجر چلائے پرتلی بیٹھی تھیں اور دوسری طرف یہ منصبے ہو رہے تھے کہ جس طرح بن بڑے اپنے حصول مقصد کی خاطر مشرقی اقوام کو ابھرتے ابھرتے ہڑپ کر لیا جائے اور ہم اللہ ترکی اور ایران سے کی جائے۔ اسی مقصد کے مد نظر ترکی کے خلاف بلقان اور اٹلی کی جنگوں کا سلسلہ شروع ہوا جن میں برطانوی سیاست کا بھی دور پردہ ہاتھ تھا۔ "میں یورپ" کا دھرمہ حال تھا، اُدھر برطانیہ اور روس کی سیاسی ریشہ دوانیوں سے ایران کی جان کے لاسے پڑے تھے۔ ان واقعات اور احساسات کی تھوڑی سی جھلک آپ کو اقبال کی اس نظم میں بھی دکھائی دے گی جس کا عنوان ہے "ہلال عید"۔ چند اشعار یہاں پیش کرتا ہوں۔

قافلے دیکھ اور ان کی برق رفتاری بھی دیکھ

رہرو در ماندہ کی منزل سے بیزاری بھی دیکھ

فرقہ آرائی کی زنجیروں میں ہیں مسلم اسیر

اپنی آزادی بھی دیکھ، ان کی گرفتاری بھی دیکھ

ہاں تملن پیشی دیکھ، آبرو والوں کی، تو

اور جو بے آبرو تھے ان کی خود داری بھی دیکھ

ساز عشرت کی صدا مغرب کے ایوانوں میں سن

اور ایراں میں ذرا ماتم کی تیاری بھی دیکھ

غرض کہ ان اسباب کی بنا پر اسلامی ممالک کی فلاح اور یک جہتی کی خاطر وہ تحریک

شروع ہوئی جس کو ہمہ اسلامی تحریک یا "پان اسلامزم" کہتے ہیں۔ اپنے قیام یورپ کے زمانے

میں اقبال اس تحریک کی حقیقت سے آشنا ہو چکے تھے۔ اور اپنی آنکھوں سے یورپ کی ہوس کاری اور بدہمتی کا منظر دیکھ کر انھوں نے ”ہمہ اسلامیت“ کو اپنی شاعرانہ سحر کاریوں کا موضوع بنانے کی دل میں ٹھان لی اور مشرقی اقوام کے سامنے قومیت اور عالمگیر برادری کا اعلیٰ تصور پیش کیا۔ پھر اپنی شاعری کے لیے وسیع تر میدان پیدا کرنے کی نیت سے فارسی زبان کو ذریعہٴ اظہار بنایا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کی رواداری۔ اسلام کا شاندار ماضی اور اقوامِ عالم پر اس کے عظیم احسانات، یہ سب ایسی کھلی حقیقتیں ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اقبال نے اسلامی ممالک کو ان کے شاندار ماضی سے روشناس کرا کے، اگر ان کے سینوں میں غل اور بیداری کی لہر دوڑادی تو برا کیا کیا؟ پھر یہ کہ گوٹے ”حجازی تھی، مگر کاہنِ رگوں میں خونِ حرّات دوڑانے میں یہ نوا سب کے لیے برابر تھی۔ اس میں ہندی اور ترکی، بلجی اور تازی، یا ہندو اور مسلمان کی کچھ تخصیص نہ تھی۔ لیکن سینوں کے کھوٹنے اس درد اور خلوص بھری آواز کے معنی ہی کچھ اور لیے اور جس طرح ایک غلط فہمی یہ بھیلی کہ اقبال اردو سے بیزار ہو گئے اسی طرح بعض حلقوں میں یہ بڑنی بھی عام تھی کہ اقبال قوم پرست سے مسلم پرست اور ہوتے ہوئے کٹر فرقہ پرست ہو گئے، حالانکہ اقبال کا پیام عمل اور بیداری کا سندس سب کے لیے ہو۔

جس طرح زبان (اردو سے فارسی) بدل گئی تھی مگر دل وہی تھا، اسی طرح قومیت کا ڈھانچہ بدل سا گیا تھا۔ مگر روح وہی تھی۔ بھلا جو شاعر قومیت اور رنگ، نسل اور ذات پات اور برتری اور کمتری کے جھگڑے میں لپکتا رہا، کیا ہو سکتا ہو کہ وہ تنگ نظر اور فرقہ پرست ہو؟ اس یہ ہو کہ اس معاملہ میں بڑی غلط فہمی ہوئی اور کوئی اللہ کا بندہ بروقت ایسا نہ کھڑا ہوا کہ اس بڑنی اور غلط فہمی کو اقبال کے پیچھے جی دور کرے۔ اس چہرے نے اقبال کی مقبولیت اور شہرت کو بڑا صدمہ پہنچایا اور اسے وہ مقبولیت نصیب نہ ہوئی جس کا وہ مستحق تھا۔

بہر حال یہ اسباب ہوئے کہ اقبال نے قومیت کو چھوڑ کر ”ملتیت“ کا راگ بجا دیا اور

مغرب کی عقیدت مندی کو چھوڑ کر، اس کے خلاف جہاد شروع کیا اور چُن چُن کر اس کے عیب گنوائے۔ چنانچہ قیام یورپ کی چند نظموں کو چھوڑ کر دجن میں شکوک و شبہات اور تلاش کا رنگ گہرا ہو گیا اور بعد کے دور کا تمام کلام یورپ کے خلاف احتجاج اور قومیت اور جمہوریت سے میزبانی کا منظر پیش کرتا ہے۔ یہی ان کی زندگی اور شاعری کا واحد موضوع ہے۔

یورپ کے قیام کے زمانے میں اقبال نے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ایران کی مختلف ادبی اور لسانی تحریکوں اور لٹریچر کو غور کی نظر سے دیکھا تھا جس کے بدوہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلامی تہذیب کی ابتری اور تباہی کی ذمہ دار فارسی شاعری بھی تھی جس نے افلاطونی فلسفے کی موخفا فیوں میں بھنس کر حیات کے سرچشموں کو خشک کر دیا۔ سکون اور بے عملی کو مقصد حیات تصور کیا جانے لگا۔ افراد میں خودی اور خود داری کی بونہ رہی اور ذلت و کلبت موجب فخر سمجھی جانے لگی۔ یہ روگ آہستہ آہستہ پوری قوم اور ملت کی رگ و پے میں سرایت کرنا لگیا۔ اردو ادب کچھ اس سے مستثنیٰ نہ تھا۔ ایک تو براہ راست فارسی شاعری کے اثر سے اور پھر مملکت مغلیہ کے زوال کے بعد اس دس کے عالم اثرات کی وجہ سے جو صدیوں غلامی میں بسر کر چکا تھا اور اہمسا اور تیگ جس کی رگوں میں بسا ہوا تھا، اس مجہولیت نے ہندوستان میں بھیانک روپ اختیار کر لیا۔ اس مجہولیت کے خلاف جہاد کرنا اور ہندیوں کی رگوں میں خون حیات اور عمل کی برقی لہر دوڑانا۔ اقبال کے نزدیک اس ضروری تھا۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انھوں نے اپنا منظوم دستور العمل مرتب کیا جو اسرار خودی اور رموز بے خودی کے نام سے مشہور ہے۔ اسرار و رموز کا فلسفہ علاوہ اسلامی ممالک کے ہندوستان کے لیے ایک خصوصی اپیل رکھتا ہے۔

اسرار خودی اور رموز بے خودی کے اور ان کی ترتیب سے پہلے، اقبال نے کئی ایک پرچوش نظمیں لکھیں جن سے ان کے بدلتے ہوئے رجحان اور معتقدات کا پتہ لگتا ہے۔ ان نظموں میں بعض اس زمانے کی ہیں جب کہ جنگ بلقان کے شعلوں کا دھواں ہندوستان تک

پہنچ چکا تھا۔ چنانچہ شکوہ، فاطمہ اور جواب شکوہ اسی قبیل کی نظمیں ہیں جو مسلمانوں کے
امنڈتے ہوئے جذبات اور اس ذہنی ہیجان کی ترجمانی کرتی ہیں جو ترکی کی بقا اور فنا کے
مسئلے پر مسلمانوں کے دلوں میں موج زن تھے۔ شکوہ اور جواب شکوہ میں نام نہاد قومیت پر
کچھ چوٹیں بھی ہیں اور اس کے برخلاف اس عالم گیر اخوت اور سنسار برادری کی طرف اشارے
بھی ہیں جو نسل، رنگ، اور دوسرے بکھیروں سے پاک ہو۔

اسی زمانے ۱۹۱۷ء میں شمس و شاعر لکھی گئی جو اس دور کی نظموں میں سب سے اچھی
تظم ہو اور جس کو بانگ درا کا دل کہنا بجا ہو۔ اقبال کا سارا فلسفہ خودی یہاں سمٹ کر دل بن گیا ہو
فلسفے اور شعر کا یہ خوش گوار امتزاج یا تو یہاں ہی یا پھر بال جبریل کے ساتی نامے میں جس کا ذکر
بعد میں آئے گا۔

ان طویل نظموں کے علاوہ چند چھوٹی بڑی نظمیں اور بھی ہیں جن میں حیات اور فلسفہ حیات
کی گتھیوں کو سلجھایا گیا ہے۔ وہ مسائل جو پہلے اور دوسرے دور کی نظموں میں شاعر کی نگاہوں
میں چیتاں معلوم ہوتے تھے اور اس کی ذہنی بے چینی کا باعث بنے تھے، ان کا عقدہ اب گھٹتا
جا رہا ہے۔ فرزند آسمان پر پہلے کی طرح اُس کی نظموں پڑتی ہیں تو وہی چاند اور ستارے سے جو
اُس کی حیرت اور پریشانیوں میں اضافہ کرتے تھے، اپنے سر بہتہ رازوں کو اب آہستہ آہستہ
فاش کر رہے ہیں۔ قدرت کی ہر شے اسرار کے خزانے اُگل رہی ہے۔ شاعر کے نالے آسمانوں
کے اس پار پہنچ رہے ہیں اور خود شان کبر وائی جب ازل و ابد کے بھید اس کے سامنے آئینہ
کر رہی ہو تو بھلا ان چیزوں کی کیا ہستی ہو؟ بہر حال پہلے دور کی کم و بیش انہیں عنوان کی نظموں
سے ان نظموں کا مقابلہ کیجیے تو زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔ وہی چاند ہے، وہی قمر، وہی شمس،
وہی پروانہ، وہی موج دریا، وہی کنارہ، لیکن جو چیزیں پہلے محکم نظر آتی تھیں، اب ایک
مرد خود ہما کے سامنے حقائق اور حقائق زندگی کے اسرار اُگل رہی ہیں ان کو غور سے اپنے
طور پر پڑھیے۔ طوالت کے خوف سے میں ان نظموں کو نظر انداز کر رہا ہوں۔

غرض کہ ابھرہ سب نظمیں تیزی کے ساتھ لکھی جا رہی تھیں جن میں شاعر کے بدلتے ہوئے رجحانات صاف جھلکتے ہیں اور اُدھر فارسی زبان میں اسرار و رموز کے تانے بانے بھی درست ہو رہے تھے۔ پہلی شہنوی جنگ عظیم کے دھماکے کے ایک سال بعد ۱۹۱۵ء اور دوسری اس دھماکے کے مائے سے ایک سال پہلے ۱۹۱۴ء شائع ہوئی۔

دونوں شہنویوں کا خاکہ، مولانا روم کی لازوال شہنوی پر تیار کیا گیا ہے، وہی زبان، وہی بجز وہی اسلوب، حتیٰ کہ باریک مسائل اور حقائق مجرہ کو سلیس اور عام فہم بنانے کے لیے حکایت اور "لیگوری" (تثانیہ) میں بیان کرنے کا ڈھنگ بھی رومی ہی کا ہے۔ پہلی شہنوی کے تمہیدی حصے میں صاف طور پر اقبال نے پیر رومی سے اپنی بے اندازہ حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ یہ چیزیں ہیں اور اپنے میں ڈالتی ہے، خصوصاً جب کہ ہم جانتے ہیں کہ بعض چوٹی کے مغربی حکما (کانت، ہیگل، برگساں وغیرہ) سے اُس نے کچھ نہ کچھ فیض حاصل کیا ضرور ہے۔ پھر بھی، رومی کے مقابلے میں وہ کسی کو خاطر میں نہیں لاتا۔ اور تو اور، نطشے کو بھی جس کے فلسفہ حیات نے ایک حد تک اقبال پر اثر ڈالا تھا، وہ یہ کہہ کر بال دیتا ہے کہ اُس کا دل تو مومن کا ہے مگر دماغ کا فرقہ فروع قلب اوموس عافش کا ہے۔

اقبال نطشے سے اتنا بیزار کیوں ہے؟ اس کے دو سبب ہیں۔ (۱) یہ کہ نطشے میں خاص طور پر اور حکمائے مغرب میں بیشتر روحانیت کا فقدان ہے اور اقبال شدت سے روحانیت کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک روحانیت کی کمی ہی فساد کی جڑ اور ساری انفرادی اور اجتماعی غریبوں کی ذمہ دار ہے (۲) پھر یہ کہ اقبال خود فلسفی تھا۔ نقال تو کھٹا نہیں کہ بے سوچے سمجھے نطشے کے فلسفے کی نقل کی اور اسے اپنی شاعری کا موضوع بنا یا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کا یہ صاف انکار اور برہمی اس بنا پر ہے کہ سمندر پار کے گنوان پنڈتوں اور خود ہمارے دیس کے بعض مغرب زدہ احباب نے جو شہہ دانی میں یہ ثابت کرنا چاہا کہ اقبال کا فلسفہ خودی نطشے کی نقل ہے یہ سراسر زیادتی تھی۔ اس لیے کہ گو بظاہر اس کا فلسفہ نطشے کے فلسفے سے مماثلت کے کچھ پہلو پیش کرتا ہے، لیکن محض اس بنا پر اس کو نطشے کی نقل نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے اقبال کہے

فلسفے میں چند عناصر ایسے ہیں جو اس کے اپنے اور اس کی نگاہ ناکوشش اور ذہنی کاوش کا نتیجہ ہیں۔
 انہیں سے کچھ قرض لینا اور سود بٹے کے ساتھ اصل میں اضافہ کرنا، سرقہ ہرگز نہیں! یہ فتویٰ ہے
 ملٹن کا جس پر بے دردوں نے کچھ اسی قسم کا بہتان باندھا تھا۔

غرض کہ ہیر پھر میں بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کے یہ الفاظ بھی
 ملاحظہ ہوں جن سے نہ صرف میرے خیال کی تائید ہوتی ہے بلکہ یہ بھی روشن ہو جاتا ہے کہ جہاں
 کہیں اقبال نے نطشے سے کچھ لیا بھی ہے تو اُسے کیا سے کیا کر دیا یہ کیا اقبال نطشے کے زیر اثر ہے؟
 میرا جواب اثبات میں ہے۔ وہ (اقبال) ہمیشہ مستعار چیز کو جلادے کر ایک نئی اور انوکھی چیز بنالیا ہے
 مثال کے طور پر اسرار خودی کی حکایت ”الماں و زغال“ کو لیجیے جو نطشے کی تصنیف (ارشادات
 زردشت) کی ایک حکایت ”پتھر اور کوئلہ“ سے ماخوذ ہے۔ مگر چونکہ اقبال نطشے سے بزرگ تر
 شاعر ہے، اس نے پتھر کو اس طرح کا ٹاٹا اور صیقل کیا کہ الماں اس کا اپنا بن گیا..... نطشے کی
 طرح اقبال بھی حریت فکر و فعل کا حامی ہے۔ اس نے نوجوانوں کو مقابلہ کرنے کی جرات سے سرفراز
 کیا ہے۔ اس کی حیات افروز مثنویوں کا جو حیرت انگیز اثر ہوا ہے، وہ شاندار مستقبل کا پتہ دیتا ہے۔۔۔“
 تاہم یہ مثنویاں جا بجا نوا مشقی کا پتہ دیتی ہیں، خصوصاً رموز بے خودی جس میں بے رس فلسفہ
 اور واعظانہ رنگ زیادہ ہے اور شعریت کم۔ اپنے شاعرانہ کمال کے بہتر نمونے اقبال نے بعد میں
 پیش کیے جن کے آگے یہ مثنویاں پھینکی ہیں۔ البتہ اقبال کے شاعرانہ مقدمات کا مکمل دستور اور
 لائحہ عمل ہونے کی حیثیت سے ان مثنویوں کی بڑی اہمیت ہے۔

رموز بے خودی کی اشاعت کے ایک سال پہلے (جیسا کہ اوپر حوالہ دیا گیا ہے) جنگ عظیم کا
 خاتمہ ہوا۔ لیکن اس کے اثرات سب پر پڑے۔ جو جیتے ان کی بھی برائے نام جیت ہی اور جاکے
 ان کا وارا نیا لا ہی ہو گیا۔ جو بے تعلق رہے، وہ بھی کچھ نقص میں نہ رہے۔ ورسائی میں جرمن قوم کی
 ابدی غلامی کا سرخط تیار ہوا۔ ترکوں کے آگے کوئی مستقبل نہ رہا۔ قسطنطنیہ پڑا اتحادیوں کی
 چھاؤنی تھی، سلطان وحید الدین خاں کی نام نہاد خلافت صرف جمعہ کے خطبوں کی حد تک

رہ گئی تھی۔ دوس کے نظام زار کی بساط الٹ چکی تھی۔ مشرق قریب میں شام و عرب کی خون آشام سرزمین دونوں کا نمونہ بنی ہوئی تھی اور برطانیہ اور فرانس کے تدبیر نے اپنی عیاروں سے عربوں اور شامیوں کی کمک سے ترکوں کو ان ممالک سے بے دخل کرنے کے بعد مزاج اور نفسی نفسی کا سوراخ قائم کیا تھا۔

غرض کہ اسلامی ممالک کا بظاہر کوئی مستقبل نہ تھا۔ مغرب کی سیاست نے مشرق کو ایسی زک دی تھی کہ صدیوں تک اس کا ابھڑنا و بھر نظر آتا تھا۔ اور ہمہ اسلامی تحریک، اور مشرق کی بیداری کا خواب محض سراب معلوم ہونے لگا۔

اس زبردست جھٹکنے اور اقوام عالم کو بھی ایک طرح سے پریشان کر رکھا تھا تجارت اور ہوپانہ کی وہ گرم بازاری نہ رہی۔ عالمی کساد بازاری، بے مزدگاری، افلاس اور فاقہ مستی کے مسائل نے دنیا کے مفکرین اور ماسخیات کے ماہرین کی توجہ کو اپنی طرف جذب کیا۔ یہی مسائل ہندوستان کے سامنے بھی تھے۔ موقع سے فائدہ اٹھا کر ۱۹۱۷ء میں بڑی گرما گرمی کے ساتھ ترک موالات کی تحریک شروع ہوئی جس کی باگیں جہانما گاندھی کے ہاتھ میں آئیں۔ تھوڑی دیر کے لیے ہندو مسلمان شیر و شکر ہو گئے اور ترک موالات اور خلافت کی تحریک ایک ساتھ چلنے لگی۔ علی برداران اور گاندھی جی کا جوگ اس میں شک نہیں کہ ابتدا میں خوب رنگ لایا۔ لیکن اکبر جیسے اہل نظر پہلے ہی تاڑ گئے تھے کہ یہ دوستی دیر تک بچنے والی نہیں۔ چنانچہ بعد میں جو واقعات درپیش ہوئے ان سے اکبر کی دور نگاہی زبان زد خاص و عام ہو گئی۔ ہر عادت و عامی کی زبان پر یہ شعر تھا۔

بڑھویاں بھی حضرت گاندھی کے ساتھ ہیں
گوگرد راہ ہیں مگر آندھی کے ساتھ ہیں (اکبر)

اس آندھی پانی میں اقبال میٹھے کیا کرتے تھے؟ بہتیروں کا خیال تھا کہ اقبال کی تھانسی سرد ہو گئی۔ لیکن اس موقع پر بھی وہ چپکے نہ تھے۔ بھلا وہ کب چوکے والے تھے؟ الگ تھلک

بیٹھے، ایک نہ ایک پتے کی بات کہہ دیتے تھے۔ چنانچہ جب خلافت کا دفتر مولانا محمد علی کی قیادت میں انگلستان روانہ ہوا کہ وہاں پہنچ کر برطانوی پارلیمنٹ کے ممبروں کے سامنے مسلمانان ہند کی جانب سے ترکوں اور خلیفہ عثمانی کو آزاد کرنے کی اپیل کرے تو اقبال نے اس کوشش کی یہودیگری پر زہر خندا اٹھا۔ چند اشعار کی ایک مختصر سی نظم تھی لیکن بڑی دور نگاہی کا پتہ دیتی تھی بعنوان تھا ”درپوزہ خلافت“۔

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہو جائے تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی؟
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لبو سے مسلمان کو ہر تنگ وہ باد شائی

مرا از شکستن چنان عار ناید

کہ از دیگران خواستن مویائی

لیکن ابھی تک کوئی طویل نظم ایسی نہیں پیش کی گئی تھی جس سے جنگ عظیم کے ان پریشان کن مسائل پر کافی روشنی پڑتی اور یہ معلوم ہو سکتا کہ ان حالات میں اقبال کے پیش نظر کس قسم کے منصوبے ہیں۔ آخر کار ۱۹۲۱ء یا ۱۹۲۲ء کے شروع میں وہ نظم شائع ہوئی جو حقیقت میں اسم بامسمیٰ ہے۔ ایک خضر طریقت کی طرح اپنی اس نظم (خضر راہ) میں اقبال نے ان تمام واقعات کا جائزہ لیا ہے جو اقوام عالم اور خصوصاً ایشیاء والوں کی پریشانی کا باعث تھے۔ نظم کی ابتدا ایک گہرے اور پرسکون منظر سے ہوتی ہے۔ رات کا ساٹا ساٹا اور دریا کا کنارہ۔ زندگی کی چہل پہل چپ چاپ ہے دریا کی موجیں ایک ضدی بچے کی طرح مچل مچل کر پانی کی گہرائیوں میں سو گئی ہیں۔ جب کہ چاروں اور (طرف) یوں سکوت کا سنار بچھایا ہے۔ تاروں کی چھاؤں میں خضر سے شاعر کی مدھبیز ہوتی ہے۔ شاعر اس سے (خضر سے) کچھ سوالات کرتا ہے۔ یہ وہی سال ہیں جو اوروں کی طرح اسے بھی پریشان کر رہے ہیں۔ خضر ان سب کا امید افزا جواب دیتا ہے۔ ان جوابات کی اوٹ میں اقبال کا سارا رجائی فلسفہ تاک جھانک بھانک چھائے ہے۔

ملاحظہ فرمادیا ہے میں، اک رات تھا محو نظر
گوشہ دل میں چھپائے اک جہاں اضطراب
شب سکوت افزا ہوا اسودہ، دیا نیم میر
تھی نظر حیران کہ یہ دریا ہی، یا تصویر آب؟
جیسے گہوارے میں سو جاتا ہو طفل شیر خوار
موج مضطرب تھی کہیں گہرائیوں میں مست خواب
دیکھتا کیا ہوں کہ وہ بیک جہاں پیاں خضر
جس کی پیروی میں ہو مانند سحر، رنگ شباب؟
کہا ہر مجھ سے: "اے جو بوائے اسرار ازل
چشم دل وا ہو تو ہی تقدیر عالم بے حجاب"
خضر کا اتنا اشارہ شاعر کے لیے ایک سوال بند بن جاتا ہو۔ وہ (شاعر) خضر سے

تاثر تو کئی ایک سوال کرتا ہو۔ وہ سوالات کیا ہیں؟ سنئے:
چھوڑ کر آبادیاں، رہتا ہو تو صحرا نور
زندگی تیری ہو، بے روز و شب و فردا و دوش
زندگی کا راز کیا ہو؟ سلطنت کیا چیز ہو؟
ہو رہا ہو ایشیا کا خرقہ دیرینہ چاک
نوجوان، اقوام نو دولت کے ہیں پیرایہ پوش
بیچتا ہو ہاشمی، ناموس دین مصطفیٰ
خاک و خوں میں مل رہا ہو ترکمان سخت کوش

آگ ہو، اولاد ابراہیم ہو، نمرود ہو

کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہو؟

ان پریشان کن مسائل کے جو جوابات خضر نے دیے ہیں، ان سے خود اقبال کا پہلو واضح ہوتا ہو۔ ہر عنوان کے ذیل میں کئی ایک اشعار ہیں جو نہایت خوبصورتی کے ساتھ ہر سخی کے معنوی پہلو کو روشن کرتے ہیں اور ہر رنگ میں اقبال کی انوکھی اور بے نظیر رجائیت نراسوں کو آس دلاتی ہو۔ چاروں طرف مایوسی اور پریشانی کا عالم طاری ہو، بڑے بڑے سیانے حواس باختہ ہیں۔ مگر اقبال کے ماتھے پر نام کو شکن نہیں۔ پوری نظم ٹپھنے سے تعلق رکھتی ہو۔ اس نظم کی اشاعت کے غالباً ایک سال بعد مصطفیٰ کمال نے ترکوں کو ساحران فرنگ کے پنجے سے نجات دلائی۔ برطانوی فوجیں بُری طرح قسطنطنیہ سے کھسکیں۔ اب کیا تھا، ایک دھوم مچ گئی۔ دنیائے اسلام کی نظریں مصطفیٰ کمال پر پڑنے لگیں۔ اقبال کے دل میں بھی

امید اور شعور و فہم کی لہریں بلند ہوئیں۔ طلوع اسلام اسی کیفیت کی آئینہ دار ہو۔ لیکن یغوشی تا دیر رہنے والی نہ تھی، اس لیے کہ بعد میں کمال نے جوش و اشتیاق کی آواز سے اقبال کی امیدوں پر پانی پھر گیا۔ اور اقبال نے پھر کبھی اس طرف کو مڑ کر بھی نہ دیکھا۔ گو ترکی اور ایران نے نئے نئے سرے سے جنم لیا۔ افغانستان نے بھی امان اللہ خان کی قیادت میں آہستہ آہستہ رضا اور کمال کے نقش قدم پر چلنے کی ٹھان لی۔ ”عروق مردہ مشرق میں خون زندگی دھڑکا۔“ لیکن ان ممالک کی مغرب زدہ چالیں اقبال کی نظروں میں کھٹکتی ہی رہیں۔ لہذا یہاں سے اپنے فلسفے کے اجتماعی پہلوؤں کو چھ کر انھوں نے خودی کی نوا کو تلخ تر کرنا شروع کیا اور رفتہ رفتہ بے خودی کی تان ”خودی“ کے شور و شور میں گم ہو گئی۔ یہاں سے مسلسل کئی سال تک اقبال کی نوا، بلجی و فارسی ہی رہی اور ۱۳۱۹ء یعنی جاوید نامہ کے شائع ہونے تک اردو زبان میں اقبال نے اپنا کوئی کارنامہ پیش نہیں کیا؛ اردو کی جگہ فارسی نے لی۔

اقبال کی فارسی کا شباب طلوع اسلام کے بعد سے شروع ہوتا ہے، مسرار اور رموز میں داخلہ نہ رنگ غالب ہے۔ فلسفہ زیادہ چھانٹا گیا ہے اور شعریت کم۔ پیام مشرق کی اشاعت سے فلسفیت کم اور شعریت بڑھنے لگتی ہے اور نو مشقی کا دور ختم ہو جاتا ہے اور اسرار و رموز کی شربا سلیچے میں ڈھل جاتی ہے۔

پوری کتاب چار حصوں میں تقسیم ہوئی ہے۔ شروع کے (۸۰) صفحوں میں قطعہ ناما عیاں ہیں جن میں لطف زبان کے ساتھ خودی کے دہد آفریں رموز بیان کیے گئے ہیں۔ دوسرے حصے میں (جس کا عنوان ہے افکار مختلف موضوعوں پر چھوٹی بڑی نظمیں ہیں۔ ان نظموں میں کچھ عنوانات بانگ درا کی نظموں کے عنوانوں سے ملتے جلتے ہیں۔ مثلاً افکار انجم، شبیم، لالہ، بوئے گل، لیکن یہاں ایک نئے انداز سے قدرت کے غوامض اور صن بے پایاں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ فصل بہار، کشمیر اور سانی نامہ میں اقبال کا رنگین تخیل انتہائی زور کے ساتھ فارسی زبان میں پھول برسا رہا ہے۔ بعض نظمیں خیال کی مدد، زبان کی گھڑی اور اسلوب

کی جدت کے لحاظ سے فارسی ادب میں ایک انمول اضافہ ہیں۔ ایران جدید کے بعض شعرا نے جو شیلے اور مدبھرے گیت لکھے ہیں۔ اقبال کی نوائے وقت کو بھی پڑھیں جو ایران جدید کے کئی ایک ترانوں پر بجدی ہے۔ پوری نظم و لولہ انگیز ہو، خوف طوالت مانت ہے۔ مدد یہاں نقل کرتا۔

حافظ کے ایک مشہور مصرعے کے ٹکڑے کا ایک ٹکڑا بدھ ساقی مئے باقی آئیسرے
جھٹکے کا عنوان ہے۔ حافظ کی مینا میں خودی کی شراب عجب بہار دکھاتی ہے۔ بعد کو یہ پری رنگ
چھان کر ایک نئے چھب سے زبور عجم میں نمودار ہوتی ہے۔

چوتھے اور آخری جھٹکے کا عنوان ہے نقش فرنگ جس میں مغرب کے بعض حکما اور مشاہیر
مثلاً لطفی، برکاس، ہیگل، ٹالسٹائی، ہٹا، بائرن وغیرہ پر مرے کے تبصرے ہیں۔ پوری کتاب
گوئٹے کے ”سلام مغرب“ کا جواب ہے

پیام شرق کے غالباً دو سال بعد زبور عجم شائع ہوئی جس میں اقبال نے اپنا سارا
فلسفہ حیات راگ اور نتھے کے پیکر میں پیش کیا ہے۔ فردوسی کو بھی دعویٰ تھا کہ اس نے اپنی
فارسی سے عجم کو زندہ کیا۔ مگر یہ دعویٰ قصے کہانی اور رزمیہ افسانہ نگاری کی حد تک درست تھا۔
اقبال نے حقائق کو افسانے سے زیادہ دل چسپ بنادیا ہے اور صدیوں کی سوئی ہوئی قوموں کو
اپنے حیات پر درنہموں سے زندگی اور بیداری کا پیغام سنایا ہے۔ یہ جاں فزا ترانے غزل
کے دل کش سانچے میں ڈھالے گئے ہیں۔ راگ اور رنگ مشرق کی جان ہے اقبال اس راز
کو خوب جانتے ہیں اور ایک ماہر نفسیات کی طرح مریض کی نفسیات کو پہچان کر حافظ کی مینا
میں خودی کی شراب پھلکاٹی ہے۔ نتیجہ اس کا قاطر خواہ ہوا۔ زبان کے ہٹکاروں پر جان دینے
والوں نے جن بے آس باتوں کو اسرار و رموز میں جبر پڑھا تھا۔ اب زبور عجم کی مدبھی زبان
میں انھیں مزے لے لے کر پڑھا۔

پوری کتاب چار حصوں میں ہے۔ پہلا حصہ (۸۶ صفحوں پر مشتمل ہے) اور اس میں (۶۶)
نتھے ہیں۔ میں ان کو نتھے ہی کہوں گا۔ اس لیے کہ گوان کا ظاہری روپ غزل کا ہے مگر یہ غزلیں

نہیں ہیں۔ ان نغموں میں بعض کی بحر میں اور ردیف و قوافی، حافظ کی غزلوں کا کیت رکھتے ہیں۔ لیکن ان میں مدہوشی نہیں۔ دو ایک نغمے غم، مثلث اور ترکیب بند کی شکل میں بھی ہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ یہ نغمے سب کے سب پڑے جائیں محض ایک نغمہ ان کے کی خاطر، چند اشعار یہاں پیش کروں گا۔ پہلا نغمہ ہی سنئے۔ دیکھیے لے غزل کی ہے، مگر غزل نہیں :

فصل بہار، ایں چنیں، باگ ہزار، ایں چنیں	چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ سیار، ایں چنیں
اشک چلکیدہ ام میں، ہم بہ نگاہ خود نگر	ریز بہ نستان من، برق و شرار، ایں چنیں
باد بہار را بگو، پے بہ خیال من برد	وادی وشت و راد نقش و نگار، ایں چنیں
زادۂ بارغ و دراز را از نفسم طراوتے	درچن تو ز لیم باغ و خار، ایں چنیں
عالم آب و خاک را، بر محکم دلم بسائے	روشن و تاریغوش را، گیر عیار، ایں چنیں
دل بہ کسے نہ باختہ، باد و جہاں نہ ساختہ	من بہ حضور می رسم، روز شمار، ایں چنیں

ذرا اس دل کی بھی بہار دیکھیے، مگر یہ ہمارے دل کے عشاق کا دل نہیں؛ یہ دل ایک موخود آگاہ کا دل ہے۔

بدہ آں دل کہ سستی ہائے اواز بادہ خوش است	بگیر ایں دل کہ از خود رفتہ و بیگانہ اندیش است
بدہ آں دل، بدہ آں دل، کہ گیتی را فرا گیرد	بگیر ایں دل، بگیر ایں دل کہ دینکم و پیش است
مرائے صید گیر؛ از ترکش تقدیر بیرون کش	بگرد و ز چو می آید ازاں تیرے، کہ کدیش است
نہ گرد و زندگانی خستہ از کار جہاں گیری	جہاں در گرہ بستم، جہاں دیگرے پیش است

ایک آخری مثال۔ اشعار کیا ہیں، سرود حیات، رمز اور اشارے میں کیسے پتے کی باتیں کہ دی ہیں۔

چند برسے خود کشی، پرودہ صبح و شام را	چہرہ کشا، تمام کن، جلوۂ ناتمام را
من بہ سرود زندگی آتش او فرو دہم	تو غم شبنم بدہ، لالہ تشنہ کام را
عقل درق درق گشت، عشق بہ کتہ رسید	طائر زیر کے برد، دانہ نی پر دلم را

نغمہ کجا و من کجا، سازِ سخن بہا نہایت سوئے قطاری کشم، ناقہ بے زمام را
 وقتِ برہنہ گفتن است، من بکنا یگفتم خود تو بگو، کجا برم ہم نفسانِ خام را
 دو سرا حصہ پہلے حصے سے کچھ کم جاذبِ قوتہ ہیں۔ اس حصے کی منظوم سرخی ہی وہ ضرورت
 رکھتی ہے کہ اس میں اقبال کا سارا فلسفہ سمٹ سکا کریت، الغزل بن گیا ہے۔ شعر ہے:-
 شاخ نہالِ سدرہ، خارِ خوش چمنِ مشو منکرا و اگر شدی، منکرِ خوشن مشو
 اقبال خودی کا یہ چار بابا کیوں کرتے ہیں؟ اس کا سبب کچھ انھیں کے مدجھے الفاظ ہیں۔
 یہ موجِ مست خودی باش و سرِ بطولِ فاش ترا کہ گفت کہ منیش و پا بہ دماں کش؟
 بہ قصدِ صیدِ پلنگ، از چمنِ سرا بر خیز! یہ کوہِ رخت کشا، خیمہ دریا ہاں کش
 یہ مہر و ماہِ کند گلو فشارِ انداز ستارہ را ز فلک گیر و در گریباں کش
 گرفتارِ ہم کہ شرابِ خودی بے تلخ است بہ دردِ خویش نگر ز ہر بابہ دماں کش
 اس آتما ترنگ کی چند تانوں پر قناعت کیجیے۔ تناسب کا احساس مجھے اس سے زیادہ
 کی اجازت نہیں دیتا۔ پوری زبور پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے، اس حصے کے صرف ایک نغمہ کو یہاں
 جگہ دی گئی ہے۔ پڑھنے والے کے ذوقِ خودی کو بیدار کرنے اور اس کے خون میں گرمی پیدا کرنے
 کے لیے ایسے (۴۷) نغمے اور ہیں۔ البتہ حصہ اول و دوم کے ترجیح بند (۱۸۱۹، ۱۸۱۹ اور ۳۰،
 بڑے خوشیلا اور اثر آفرین نغمے یا ترانے ہیں جنہیں جوشِ ریح آبادی نے تھوڑے سے تغیر کے بعد
 اردو میں منتقل کیا ہے۔ ان ترانوں کے ترجیحی مصرعوں کے ٹکڑے ہیں ”انقلاب اے انقلاب“
 اور ”۲۱“ ”ان خواب گراں خیز“۔

تیسرے حصے کا عنوان ہے: گلشنِ رازِ ہدیہ جس میں نو منظوم سوالوں کے بطورِ شنوئی
 مفصل جوابات دیے گئے ہیں۔ یہ سوال اور ان کے جوابات، چند فلسفیانہ موضوعات کیوں سے
 متعلق ہیں جو عام دل چسپی کا سامان نہیں رکھتے۔ چوتھے حصے کا عنوان ہے: بندگی نامہ جس میں بعض
 فنونِ لطیفہ مثلاً موسیقی اور مصوری پر اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو بعضوں کے

نزدیک درست اور بہتوں کے نزدیک بحث و نزاع کا موضوع ہیں۔ لیکن ہر جگہ شاعر کی جاوید بیانی پڑھنے والوں کی زبان بندی کر دیتی ہے۔ اس لیے یہ کہ پہلے دو حصے زبور کی جان ہیں۔

زبور عجم کی اشاعت کے دو ایک سال بعد ہی اقبال نے اپنے اس لازوال تصنیف کے تانے بانے درست کرنے شروع کیے جس نے اقبال کو زندہ جاوید بنا دیا۔ اس سے میری مراد ہے جاوید نامہ جو اقبال کے شاعرانہ کمال کا بہترین نمونہ اور اس کی زندگی کا حاصل ہے اب تک جو کچھ اقبال نے کہا اور کسی سطح سے کہا تھا، لیکن یہاں جو کہا ہے ایسے بلند مقام سے کہا ہے جہاں الہام اور شعر عرفان اور ادبیات عالیہ کی حدیں ملتی ہیں۔ خود فرماتے ہیں :-

آنچه گفتم از جهان دیگر است این کتاب از آسمان دیگر است

آسکر و ایبلڈ کا قول ہے کہ فن کار کا عمل، اس کی یگانہ سرشت کا یگانہ ثمر ہو تا ہو، جاوید نامہ اقبال کی یگانہ سرشت کا وہ بے مثل ثمر ہے جس کی مثال خود اقبال کے کلام میں اور کہیں نہیں ملتی۔ مسلسل تین سال تک اس کتاب کی تخلیق میں اقبال نے اپنی توانائی بے دریغ صرف کی جب کہیں یہ انمول متن عدم سے وجود میں آیا۔ ۱۹۲۹ء میں جبکہ اقبال مدراس اور بنگلور میں اپنے خطبات شاہکیر آباد آئے تھے، اس زمانے میں اس کتاب کے کچھ حصے لے نفوز ان کے ذہن میں تھے۔ اس موقع پر جب میں نے ان کو دیکھا تو ایک خاص تفکر اور پریشانی کے آثار ان کے چہرے سے نمایاں تھے۔ یہ وہ آثار تھے جو کسی شاعر کی تخلیق سے پہلے کسی فن کار کے چہرے سے ”غم نہاں“ کی طرح ظاہر ہوتے ہیں۔ مطلب یہ کہ وہ کچھ ضرورت سے زیادہ فکرمند اور کھوئے ہوئے سے معلوم ہوتے تھے، جیسے کوئی انتہائی سوچ میں کسی چیز کی تلاش یا دھن میں ہو۔۔۔۔۔۔ بعینہ وہ دھن اور فکرمندی جو کسی اعلیٰ تخلیق کاری کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ چنانچہ اس انوکھی فکرمندی کا گل اس وقت کھلا جب ۱۹۳۱ء میں جاوید نامہ شائع ہوا۔

ملن کے متعلق مشہور ہے کہ اس کی ”گم شدہ فردوس“ اس کی تمام زندگی کا حاصل اور اس کے شاعرانہ کمال کا پنچوڑ ہے۔ اپنی ساری توانائی اس نے اس کتاب پر صرف کر دی،

جب کہیں اس لازوال کتاب کے نقوش اس کے امرت بھرے قلم سے نغے اور شعر کے پیکر میں ظاہر ہوئے، بعد کو اور بھی چیزیں اس کے قلم سے نکلیں۔ لیکن یہ بات کسی میں نہ آئی۔ یہ مثل اقبال کے جاوید نامہ پر بھی صادق آتی ہے جس کی تیاری میں اس نے اپنا خون حیات پانی کی طرح بہا دیا۔ بعد کو دو مجموعے اردو کے اور ایک مجموعہ فارسی کا بھی نکلا۔ اردو کے پرستاروں کی جان میں جان آئی کہ اقبال نے پھر اردو کی طرف توجہ کی۔ لیکن میری رائے میں یہ دونوں کتابیں ایک تھکے ہوئے نقش کار کے وہ نقوش ہیں جو اس نے بائیں ہاتھ سے گھسیٹے ہیں۔ ان کا ان نقوش میں وہ کمال ہے جو بہتیرے باکمالوں کے داہنے ہاتھ کی تخلیق کاریوں میں نہیں، نہر بھی جاوید نامے کے آگے ضرب کلیم اور بال جبریل گھٹیا درجے کی چیزیں ہیں۔ میرے کہنے کا یقین نہ ہو تو کم سے کم ایک ایسے شخص کے الفاظ سنئے جو مشرقی علوم کی گود میں پلا ہے۔ مولانا اسلم ہیراج پوری، جاوید نامے کے متعلق ایک جگہ لکھتے ہیں: ”ہم سنا کرتے تھے کہ فارسی زبان سیکھنے کے بعد صرف چار کتابیں اچھی پڑھنے کو ملتی ہیں، شاہنامہ فردوسی، مثنوی مولانا روم، گلستان سعدی، اور دیوان حافظ، لیکن اب جاوید نامے کو پانچویں کتاب سمجھنا چاہیے، جو کہ معنویت اور نانیست کے لحاظ سے ان سب پر فوقیت رکھتی ہے۔ حقیقت میں یہ اس قابل ہے کہ اس زمانے میں مسلمانانِ عالم کے نصاب میں شامل کر لی جائے۔“

شکر کا مقام ہے کہ یہ کتاب نصاب میں داخل نہیں ہوئی۔ یہی اس کی عظمت کی دلیل ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ لوگ شوق سے اپنے طور پر اس کو پڑھیں۔ جبرائیل معانے اور شامل نصاب کرنے میں ایک شاہکار کا حسن مارا جاتا ہے۔ اور وہی شش صادق آتی ہے کہ ”شعر مراد بہ درسہ کہ برد؟“

ایک ہند پایہ تصنیف کی حیثیت سے یہ کتاب یوں بھی تفصیلی تنقید سے بے نیاز ہے۔ میں خود بھی اس جوش تنقید اور زور ہمہ دانی کو برا سمجھتا ہوں جب کہ ایک برنود غلط تنقید نگار کسی اچھی کتاب کا سب رس نکالنے کی کوشش میں اسے بے رس بنا دیتا ہے۔ آرٹ وہی

ہو جو تنقید و تعریف کی حدوں میں نہ آئے۔ اس لیے میں صرف ایسے امور پر اکتفا کروں گا جن سے اس کتاب کو اپنے طور پر پڑھ کر غلط فہمی نہ ہو۔

ساری کتاب رنگین تخیل، شاعرانہ پرواز، نظر اور فلسفیانہ بلند نگاہی کے ساتھ ادبی اور فن کارانہ لطافتوں سے مالا مال ہے۔ زبان میں پختگی کے علاوہ بلا کی مٹھاس ہے۔ کتاب کا سارا بی رنگ، شہوی میں ہے لیکن جا بجا پُرکیت نغمے بھی غزل کے سانچے میں پیش کیے گئے ہیں جن میں بلا کا ترنم اور شعریت ہے۔ ان میں سے بعض نغمے تو وہی ہیں جو ربوریم سے لے کر یہاں پر مناسب موقع شال کر دیے گئے ہیں۔ غزلوں کا یہ بڑا دو کام عجیب بہار دکھاتا ہے۔ کتاب کے شروع میں شاعر کا منظوم دیباچہ ہے جس سے اس نظم جاوید کا معنوی پہلو چار مصرعوں میں آئینہ ہو جاتا ہے:

خیال من بہ تماشاے آسمان بودہ است بدوش ماہ و بہ آفوش کہکشاں بودہ است
گماں میر کہ بین خاک دان نشین است کہ ہر ستارہ چہاں است یا چہاں بودہ است
شکوہ او جواب شکوہ میں بھی اقبال ہنگامہ زمین سے دور، آسمانوں کے اُس پار گئے تھے۔ لیکن یہ اس وقت کا ذکر ہے جب کہ یہ فن کارانہ بلندی انھیں نصیب نہ ہوئی تھی، صرف زبانی جمع خرچ تھا۔ یہ معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی زمین سے بٹکارتا ہو۔ لیکن اس مرتبہ وہ پورے اہتمام اور فن کارانہ تفصیل کے ساتھ مختلف انڈاک کی سیر کرتے ہیں اور اس طرح نوبت بہ نوبت اور منزل بہ منزل فرازا آسمان کا رخ کرتے ہیں اور اپنے عرفانی مدارج کا ہر زمینہ الفاظ کے نقشوں سے اس طرح روشن کر دیتے ہیں کہ پڑھنے والا بھی ساتھ ہی ساتھ اس نئی دنیا کو دیکھنے کے شوق میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔

اس احوال کی تفصیل اگر مطلوب ہو تو دیبلچے کے علاوہ ”مناجات“ جس سے کتاب دراصل شروع ہوتی ہے، تہید آسمانی، تہید زمینی کو بغور پڑھیے جن کے اندیوہ شاعر نے مختلف دل پذیر طریقوں سے واقعیت کا طلسم باندھا ہے۔ ”مناجات“ کے شروع ہی میں بتایا ہے کہ کس

”جہاں ہفت رنگ ہیں انسان کو سدا درد آشنائیں کی تلاش رہتی ہے کہ اس سے اپنے دل کا اجڑا بیان کرے۔ لیکن وہ ناکام ہی رہتا ہے اس لیے کہ ان مٹی کے پتلوں سے دل دہی کی امید رکھنا ہی عہت ہے۔ خصوصاً اس دور میں کہ انسان دور بین ہے مگر بصیرت نہیں رکھتا۔

غرض کہ نہایت دل آویز طریقوں اور نازک تشبیہوں اور اشاروں سے بارگاہ ایزدی میں یہ التجا کی جاتی ہے، یہاں تک کہ شاعر کے اثر میں ڈوبے ہوئے الفاظ کی پذیرائی کا پڑھنے والے کو بھی یقین سا ہونے لگتا ہے۔ اس کے بعد تمہید آسمانی میں زمین کی بے رونقی پر آسمان کا زہر اُگنا، پھر جناب باری میں زمین کی درد بھری فریاد اور رحمت باری کا جوش میں آکر خاک دان ہستی کو بھگا گوان اور نہال کرنے کا وعدہ اور پھر ندائے غلبی کے بعد نغمہ ملائک کی امید افزا بشارت، یہ سب چیزیں اس کمال اور فن کارانہ اہتمام کے ساتھ پیش کی گئی ہیں کہ ایک سماں بندہ جاتا ہے اور یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ وقت دور نہیں جب کہ اقبال کو وہ معراج عرفان حاصل ہو جائے جس کے وہ آرزو مند ہیں۔ نغمہ ملائک کے اشعار یہاں پیش کرتا ہوں۔ دیکھیے کہ اس سے جدا ہونے کے بعد بھی ان کی یہ بہار رہے، تو اپنی جگہ پر کیا عالم ہو گا۔ سارے اشعار ترنم اور بجائیت میں شرابور ہیں:-

فردیغ مشت خاک از نو بیاں افروں شود روزے	زمین از کوکب تقدیر او، افروں شود روزے
خیال او کہ از سیل حوادث برورش گیرد	ز گرداب سپہریں گوں، اسیروں شود روزے
یکے درمحنی آدم نگر، از ما چہ می پرسے	ہنوز اندر طبیعت می خلد، موزوں شود روزے
چنان موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے	کہ میزوں را دل از تا شیر او، پرخوں شود روزے

(تمہید آسمانی - جاوید نامہ)

نغمہ ملائک ابھی کانوں میں گونجتا ہی رہتا ہے کہ شام کے شعریت سے لبریز سناٹے میں شاعر مولانا روم کی ایک مستانہ غزل دریا کے کنارے گنگنا تا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اشعار کے الفاظ بھی بڑے بر محل اور ذوق معنی ہیں۔ ان پہلو دار الفاظ اور تشبیہوں کی اثر میں ایک جگہ اقبال نے (رومی کی زبان میں) اپنے زمانے کے ”دیو و دود“ اور ان کی نزع و نمیت پر نیمیراثہ لہجے میں بھی گانا اظہار کیا ہے۔

یہ چیز ضربِ کلیم میں ادھی نمایاں ہو گئی ہے، جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ چند اشعار تمہید زمینی کے پیش کرتا ہوں۔ ضربِ کلیم کا حوالہ بطور جملہ معترضہ کے تھا۔

بکشاے لب کہ قند فرا دم آرزو است بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزو است
 یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار رقصِ جنس میانہ میدانم آرزو است
 جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او آں نور حبیب موسیٰ عمرالم آرزو است
 دی شیخ با چراغ ہی گشت گرد شہر کزد دیو و دود ملولم و انسالم آرزو است
 زیں ہر ماں مست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستالم آرزو است
 ”تمہید زمیں“ جاوید نامہ

شعر خوانی کا سلسلہ ختم ہونے پر، شریعت اور سکون سے اس لبریز ماحول میں دریا کے کنارے کچھ دور ایک پیکر نور پوری آب و تاب سے جلوہ گر ہوتا ہے یہ وہی حضور طریقت ہے جس کے غائبانہ فیض نے اقبال سے اسرار و رموز لکھوایا تھا۔ یہاں سے بے حجاب ہواؤں کا ایک تالانتا بندھ جاتا ہے۔ اور پیرِ مردم اقبال کے ہر سوال کا تشفی بخش جواب دیتے ہیں۔ پھر معراج کے اسرار سے باخبر کرتے ہیں معراج کیا ہے؟ شعور کمال جس کے عین مداح ہیں (۱) اشعوزات (۲) اشعوز غیر (۳) شعور حق تعالیٰ ہیں اجمال کی کنفصل ہے:

بر مقام خود رسیدن، زندگی است ذاتِ ربے پردہ دیدن، زندگی است
 چیت معراج؟ آرزوے شاہیے استمانے دوبروے شاہیے
 پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش امتحانے خویش کن موجود باش
 ❖ ❖ ❖

توازیں نہ آسماں ترسی؟ مترس از فراخانے جہاں ترسی؟ مترس
 چشم بکشا، بر زمان و بر مکاں ایں دو یک حال است بر احوال جہاں
 چیت تن؟ بارنگ و بونو کردن است با مقام چار سو خو کردن است
 از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور چیت معراج؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور، از جذب و شوق وار ہاں جذب و شوق، از تحت و فوق
ایں بدن از حان ما انیا ز نیست مشت خاکے مانع ہر دوا ز نیست

روحی کے ان الفاظ سے شاعر اپنے میں ایک غیر معمولی توانائی محسوس کرنے لگتا ہے۔ زمان و مکان کی
طنائیں کھینچے لگتی ہیں اور روحی کی محبت میں شاعر عالم علوی کی سیر کرتا ہے جہاں ذروں (روح ناز و مکاں) اسے
اس کی مدھیٹر ہوتی ہے۔ اس کے بعد رہا سہا حجاب بھی دور ہو جاتا ہے۔ ذروں کی نگاہوں میں نہ جانے
کیا جادو تھا کہ شاعر خود کو عالم افلاک کی طرف اڑتا ہوا پاتا ہے۔ یہ کیفیت کیسے طاری ہوئی؟ اس کا
لطف کچھ شاعر ہی کی زبان سے آئے گا۔

درنگا ہے اونہی داغم چہ بود از مگا ہم ایں کہن عالم رہود
یا مگا ہم بر دگر عالم کشود یا دگر گوں شد ہمیں عالم کہ بود
مردم اندر کائنات رنگ دبو زادم اندر عالم بے ہائے دبو
تن سبک تر گشت دجاں سیار تر چشم دل بینندہ و بیدار تر

اب کیا تھا بے پر کے اڑنے لگے۔ مختلف پیاروں کی خبر لی۔ پہلے تنگ قمر پر پہنچے اور اس کے
بعد دوسرے پیاروں کا جائزہ لیا۔ ہر جگہ اقبال کے جبریل امین ساتھ ہیں۔ اب یہاں سے اپنے طور پر
معراج اقبال کا کمال دیکھیے۔ آگے کیا بیان کیجے کہ تنقید کے پر چلتے ہیں۔ مزہ جب ہی ہو کہ نشان
منزل محوڑا بہت بتانے کے بعد، پڑھنے والا خود پڑھے اگر سچ لطف اٹھانا چاہتا ہے۔
کتاب کے خاتمے پر بطور ضمیمہ کچھ اشعار ہیں جن میں اقبال کے فرزند جادو سے خطاب ہے۔ یہ
خطاب سلی نئی ہود سے ہے۔ نوجوانوں ہی سے اقبال کو بجا طور پر امیدیں ہیں۔ بڑھے تو بے ت کے پھل ہیں۔

من کہ نو میدم زیر ان کہن دارم از روزے کہ می آید سخن
بر جواناں سہل کن حرف مرا بہر شاں پایاب کن ژرف مرا

(مناجات جادوید نامہ)

وہی ننگائے غزل محسوس کے غالب کبھی شاکر تھے، اقبال نے اس میں اب بعد شوق و وسعت پیدا
کرتی ہے اور اس کے اندر سارا فلسفہ خودی اور حالات حاضرہ سے متعلق اقبال کے تمام تاثرات محسوس مانتے ہیں۔

گویا سمندر ہر اک بوند پانی میں بند، اس شاعرانہ اعجاز کا نمونہ وہ کتاب ہے جو جاوید نامے کی اشاعت سے تین سال بعد (۱۳۲۸ء) بال جبریل کے عنوان سے شائع ہوئی کتاب کا نصف سے زائد حصہ زبور کا چہرہ ہے اور وہی باتیں بالفاظ دیگر دہرائی گئی ہیں۔ خبر نہیں اقبال نے اس کا نام بال جبریل کیوں رکھا۔ زبور ہند بہتر نام ہوتا۔ ممکن ہے کہ جاوید نامے میں سیر افلاک کرنے کے بعد بھی اُس دنیا کے طلسمی مناظر دماغ میں گھوم رہے تھے جس کی بنا پر اقبال نے غالباً اس نام کو زیادہ نوندوں پایا۔ جن پر فارسی کے دروازے بند ہوں، انھیں بال جبریل پر قناعت کرنی چاہیے۔

پیام مشرق، زبورِ نجم اور جاوید نامے پر انتہائی زور اور شاعرانہ توانائی صرف کرنے کے بعد اقبال نے اردو کا رخ کیا۔ گو وہ تنوع جو پیام مشرق میں ہے، یا وہ تغزل اور برہنگی جو زبور میں ہے، یا وہ فن کا رانہ اہتمام اور وہ بیداری تخیل جو جاوید نامے میں ہے، اس کتاب میں نہیں تاہم ایک بے کراں دماغ کی پیداوار ہونے کی حیثیت سے بے کراں چیز ہے اور محض اردو اں حضرت کے لیے جو فارسی کے نقشبائے رنگ رنگ سے بے بہرہ ہیں، بال جبریل "زبورِ نجم اور جاوید نامے" کا بدل ہے۔ کتاب کا بیشتر حصہ زبور کے ابدی نعموں کی صدا سے بازگشت ہے جس طرح زبور میں شراب خودی حافظ کی مینا میں پیش کی گئی تھی، بال جبریل میں وہی شراب دماغ اور غالب کے گنگا جمنی ساغر میں چھلکانی گئی ہے۔ بظاہر وہی کیفیت شیراز ان غزل نامہ نعموں میں بھی دکھائی دیتا ہے، لیکن یہ کچھ اور چیز بلکہ اقبال کی اپنی چیز ہے۔ فارسی سے برسوں شغف رہنے کے باعث، زبان باگ در اسے بہتر اور منجھی ہوئی ہے۔ اسلوب میں پختگی ہے اور بندہ نشیں چست ہیں، مگر کہیں کہیں فارسی کی نامانوس ترکیبیں بھی آگئی ہیں۔

دوسرا حصہ مختلف موضوعوں پر مشتمل ہے۔ کچھ نظمیں اندلس کی مشہور عمارتوں اور مقامات پر ہیں جن سے ہر مسلمان کے جذبات اب تک وابستہ ہیں۔ گول میز کانفرنس کے سلسلے میں اقبال جب یورپ گئے تھے تو ہسپانیہ کے ان شہروں کا جو کسی زمانے میں اسلامی تہذیب و شایستگی کا گہوارہ تھے، نجی طور پر دورہ کیا تھا۔ مسجد قرطبہ اور دوسرے عنوانوں کی نظمیں

جو ہیپانیہ سے متعلق ہیں، انھیں تاقرات کا نتیجہ ہیں۔ ایک نظم میں کا عنوان ہے "ذوق و شوق"
 فلسطین میں لکھی گئی تھی خاصی اچھی اور بہتر نظم ہے اور ابتداء میں مناظر قدرت کی کوئی اقبال
 کے حسن کا راز نکال کا پتہ دیتی ہے، جس کے بیشتر نمونے بانگ درا میں بھی جا بجا موجود ہیں۔
 ان نظموں کے علاوہ اور بھی چھوٹی بڑی نظمیں مختلف موضوعات پر ہیں، لیکن ساقی نامہ
 بہترین نظم ہے۔ بہار کا منظر اور قدرت کے منور ہیل بوٹے بڑی جا بک دستی سے کھینچے گئے ہیں
 بعد کے بندوں میں حالات حاضرہ کے بعض اہم مسائل پر کوثر کی دھلی ہوئی زبان میں تبصرے
 ہیں۔ پوری نظم شہسواری کی طرز پر اور اسی بحر میں لکھی گئی ہے۔ لیکن اقبال کا شعر بیان کچھ اور ہے۔
 جن کی نظریں محض لطف زبان پر ہوں، انھیں اتنا دھوکا ضرور ہوگا کہ اقبال کے پیکر میں میر حسن
 نے جنم تو نہیں لیا؟ یہ چند اشعار دیکھئے۔ دو معاصر کے خشک اور الجھے ہوئے سال کو لیا ہوا،
 لیکن کتنی سلجھی ہوئی زبان اور نکھری تشبیہوں میں بیان کیا ہے، شریع میں رسمی طور پر ساقی سے
 خطاب ہے مگر یہ ساقی کوہ فاران کا ساقی ہے:-

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے	لڑا دے مولے کو شہباز سے
زمانے کے انداز بدلے گئے	نیا راگ ہو ساز بدلے گئے
ہوا اس طرح فاش راز فرنگ	کہ سیرت میں ہر شیشہ باز فرنگ
پرانی سیاست گرمی خوار ہو	زمین میر و سلطان سے بیزار ہو
گیا دور سرمایہ داری گیا	تماشہ دکھا کر مداری گیا!
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے	حمالہ کے چننے اُبلنے لگے
دل طور و سینا و فاراں دو نیم	تجلی کا پھر منظر ہو کلیم
مسلمان ہو توحید میں گرم جوش	مگر دل ابھی تک ہو زنا پر پوش
حقیقت خرافات میں کھو گئی	یہ امت روایات میں کھو گئی

شراب کہیں پھر پلا ساقیا ! وہی جام گردش میں لا ساقیا !
 مجھے عشق کے پر لگا کر اُڑا مری خاک جگنو بنا کر اُڑا
 خرد کو غلامی سے آزاد کر جوانوں کو پیروں کا استاد کر
 ترے آسمانوں کے تاروں کی خیرا زمینوں کے شب زیمہ داروں کی خیرا
 جوانوں کو سوز جگر بخش دے مرا عشق میری نظر بخش دے
 مرے دیدہ ترکی بے خوابیاں ! مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں !
 اُننگیں مری، آرزوئیں مری ! امیدیں مری جتوئیں مری !
 مراد دل مری رزمگاہ حیات گمانوں کے لشکر یقین کا ثبات
 یہی کچھ ہو ساقی متاع فقیر ! اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر !
 مرے قافلہ میں لٹا دے اسے ! لٹا دے ! ٹھکانے لگا دے اسے !

ایک سال کے اندر باہر ضرب کلیم (۱۹۳۶ء) بھی شائع ہوئی جس میں دورِ حاضر کی
 فرعونیت کے خلاف کھلا "الٹی میٹم" (اعلان جنگ) ہے۔ کتاب کا عنوان وجہ تسمیہ کو ظاہر کرتا ہے
 یہاں سے اقبال کی نوا میں زرداں کے آثار صاف نمایاں ہیں۔ یہی حال "پس چہ باید کردے"
 اقوامِ شرق" کا بھی ہے۔ ہر کما لے راز دے۔ آخر کہاں تک انسانی دماغ کام کرتا؟ دانٹے
 کے بارے میں مشہور ہے کہ آسمانی طریقہ کے لازواں نفوس کے بعد اس کی صحت نے جواب دینا
 شروع کیا۔ یہی حال اقبال کا ہوا۔ جاوید نامے نے انھیں زندہ جاوید کیا اور ابھی۔ دنیا کے
 اور صاحب کمالوں کی طرح وہ سخت جان تھے۔ استقلال اور ہمت نے جاوید نامے کے
 جان لیوا بار کے باوجود، بال جبریل کے اوراق اُن سے مرتب کرے۔ لیکن بال جبریل کی
 اشاعت ان کے حق میں موت کا پیش خیمہ تھی۔ کوئی تین سال اور جیسے، لیکن کس طرح کہ دل
 اور دے کی شکایت سے ان کی جان خیمق میں تھی۔ اس پر بھی دو کتابیں لکھ ہی ڈالیں۔ دونوں
 (ضرب کلیم اور پس چہ باید کرد) کتابوں میں اقبال ایک پھرے ہوئے شیر کی طرح بوگولی کھا کر

بھی اپنے دشمن پر حبت کرتا ہو، موجودہ دور کی نا انصافیوں کے خلاف گرج رہے ہیں۔ دونوں کتابوں کا لہجہ جلالی شان رکھتا ہے جیسے بنی اسرائیل کا کوئی نبی اپنی گمراہ قوم کو راہ راست پر لانے کے لیے کڑا کہہ رہا ہو۔ کلام میں مذہبیت زیادہ ہے اور شعریت کم۔ جہاں وعظ ہو وہاں شعریت کیسی؟

گمان بھی اور اقبال کے بارے میں اختلاف رہا ہے اور رہے گا۔ یہی دونوں کی عظمت کی دلیل ہے۔ دونوں ہندوستان کے ایسے سپوت ہیں کہ ملک انھیں کبھی بھلا نہیں سکتا۔ دونوں نے اس ملک کی ذہنی اور سیاسی بیداری میں ایسا انقلاب برپا کیا ہے کہ جس کی نظیر ہندوستان کی تاریخ پیش نہیں کر سکتی۔ لیکن یہ میرا عقیدہ ہے کہ اقبال ایک برتر انسان ہے، اس لیے کہ وہ ایک بڑا شاعر تھا اور اس کا پیغام ہندسے گزر کر ایک عالم گیر پیل رکھتا ہے۔ اس کا نام تاریخ کے اوراق میں سدا جگمگاتا اور سینوں اور دلوں میں جگنو کی طرح چمکتا رہے گا۔ وہ ہیں بسا، مگر اس کا پیام الہی ہے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں	ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضا میں	یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم	مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز سے کام تیرا	ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر رہ جا	کہ تیرے زبان و مکاں اور بھی ہیں

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجن میں

یہاں اب مرے رانداں اور بھی ہیں

(بال جبول)

انسان کی روحانی و مادی قوتوں اور ان کی صلاحیتوں ہی پر نظر نہ رکھتے ہوں، بلکہ اس دور کی متحرک روح کو بھی سمجھتے ہوں۔ پروفیسر موصوف کے انسان کامل کی ایک تازہ اور بہترین نظیر حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ تھے جن کی جدائی کے غم میں ہمارے آنسو ابھی خشک نہیں ہوئے۔ مشہور فارسی شاعر حضرت گرامی مرحوم نے علامہ موصوف کے متعلق ارشاد فرمایا تھا:-

در دیدہ معنی نگراں حضرت اقبال

پیغمبری کرد ہمیں نتوان گفت

در اصل اقبال قدیم و جدید علوم کا نادرہ روزگار عالم ہی نہیں تھا، بلکہ قدرت نے اسے کچھ ایسے جوہر عطا کرنے میں بھی فیاضی سے کام لیا تھا کہ اس کی گفتار و کلام سے پیغمبرانہ شان بھویدا ہے۔ وہ حکیم ہی نہیں تھے کچھ اور بھی تھا، جیسا کہ وہ خود کہتا ہے:-

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ

لکھائی عشق نے مجھ کو حدیث زندان

اگر غور سے دیکھا جائے تو اقبال کے پیام کی کامیابی کا راز بہت بڑی حد تک زمان کے اس تصور میں مضمر معلوم ہوتا ہے کہ زمان ایک حقیقت ہے اور زندگی نام ہے زمان میں ایک مسلسل حرکت کا۔ زمان کا یہ تصور اُس کے ادب میں جاری و ساری ہے، اور اس کے تمام نظریوں، یہاں تک کہ نظریہ خودی کے سرچشمہ کا بھی اسی تصور میں سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ یہی وہ تصور ہے جو اس کے کلام و فلسفہ کے پایدار اور لازوال ہونے کا بہت بڑی حد تک ضامن ہے، اور اسی حرکی تصور کا کرشمہ ہے کہ اس نے اس متحرک دور کے بڑے بڑے دماغوں کو متاثر کیا ہے جو انسانیت کی اعلیٰ تربیت کے لیے ایک موثر اور متحرک ادب کے متلاشی ہیں۔

زمان و مکان کی بحث فلسفہ اور الہیات کے لیے نئی چیز نہیں، اور خصوصاً اسلامی مفکرین کے لیے یہ ہمیشہ سے دل چسپی کا باعث رہی ہے۔ فلسفیانہ اور الہیاتی ضرورتوں کے علاوہ اس دل چسپی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق اختلاف لیں و نہار میں خدائے عزوجل کی نشانیاں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ حدیث شریف میں ’دھر‘ (زمان) کو ذات الہی کا مرادف قرار دیا گیا ہے اور صوفیائے کرام، مثلاً محی الدین ابن عربیؒ نے دھر کو اسمائے حسنیٰ میں شامل کیا ہے۔ لیکن اسلامی مفکرین فلسفیانہ اعتبار سے اس مسئلہ کے متعلق کسی فیصلہ پر پہنچ نہ سکے تھے، اور اب تقریباً پانچ سو سال سے اسلامی فکر پر یہ سونچا وجود کا دور دورہ ہے۔ اس طویل عرصے کے بعد ہندوستان کے ایک گوشہ سے

لے ملاحظہ ہو قرآن مجید:-

تحقیق آسمان اور زمین کی تخلیق اودرات اور دن کے قوتائیں عقل مسدود کے لیے نشانیاں سمجھ رہی ہیں، جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے خدا کو یاد کرتے اور آسمان اور زمین کی تخلیق پر غور کرتے ہیں اور کہتے ہیں:- اے ہمارے پروردگار تو نے اس (کا رخاۃ عالم) کو بے فائدہ نہیں بنایا! (۱۸۸: ۳)

تحقیق آسمان اور زمین کی تخلیق میں، اودرات اور دن کے تبدل میں، اور جہازوں میں جو لوگوں کے فائدے کی چیزیں لے کر سمندر میں جاتے ہیں، اور یمن میں جس کو اللہ آسمان سے برساتا ہے، پھر اُس کے ذریعہ سے زمین کو اُس کے مرنے کے رشک ہونے کے بعد پھر زندہ (یعنی شلوغ) کرتا ہے، اور ہر قسم کے جانوروں میں جو خدا نے زمین پر پھیلا رکھے ہیں، اور ہواؤں کے بدلنے میں جو آسمان اور زمین کے درمیان خدا کا حکم بھالائے ہیں۔ ان لوگوں کے لیے نشانیاں موجود ہیں جو عقل رکھتے ہیں (۱۵۹: ۱۲)

اللہ دن اور رات کا رد بدل کرتا رہتا ہے، جو لوگ بصیرت رکھتے ہیں اس کے لیے اس میں بڑی عبرت ہے (۲۴: ۲۴)

رات اور دن کے رد بدل میں، اور جو کچھ خدا نے آسمان و زمین میں پیدا کیا ہے اس میں ان لوگوں کے لیے بہترین نشانیاں موجود ہیں جو خدا سے ڈرتے ہیں۔ (۶: ۱۰)

اور وہی ہے جس نے رات اور دن کو بنایا جو یکے بعد دیگرے آتے جاتے ہیں، اور یہ سب کچھ ان لوگوں کے لیے ہے جو خدا پر غور کرنا چاہتے ہیں یا خدا کی شکرگزاری کا ارادہ رکھتے ہیں۔ (۲۵: ۶۳)

کیا نہیں دیکھا تم نے کہ اللہ تعالیٰ رات کو دن پر اور دن کو رات پر وارد کرتا ہے اور چاند اور سورج کو تواریخ کے تابع بنا دیتا ہے، جس کی بدولت ہر ایک منزل مقصود کی طرف چلتا ہے (۳۱: ۲۸)

اور وہی رات کو دن پر واپس کرتا ہے اور دن کو رات پر واپس کرتا ہے۔ (۳۹: ۶)

اور رات اور دن کا رد بدل اُسی کا کام ہے۔ (۲۳: ۸۲)

اقبال نمودار ہوا جس نے اسلامی فلسفہ و تہذیب کو اپنے خون جگر ہی سے نہیں
 سینچا بلکہ اپنے دماغی کاوشوں سے حرکت و عمل کے قابل بنا دیا۔

خوش آن قوے پریشاں روزگارے

کہ زاید از ضمیرش بختہ کارے

نمودش سترے از اسرار غیب است

ز ہر گردے بردوں ناید سوارے

اقبال کی نظریں قدیم اسلامی تہذیب ہی نہیں بلکہ یورپ کی جدید تہذیب بھی ہو
 جس کی ذہنی اساس دراصل وہ متحرک روح ہو جو یونانی فلسفہ کے خلاف اسلامی
 فلسفہ کی بغاوت سے پیدا ہوئی تھی، اور اُس کا فلسفہ ان دونوں کی ایک خوش گوار
 مگر اسلامی ترکیب ہو اور ان تمام مسائل کا ایک عجیب و غریب حل ہو جو ایک
 زمانہ سے متنازعہ فیہ چلے آتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ اور سائنس کے
 جدید نظریے ہمارے سامنے فکر کی مختلف راہیں کھولتے ہیں، لیکن یہ راہیں نتیجہ در
 نتیجہ ہیں، اور ان سے ایک سیدھی راہ پیدا کرنا ایسا مشکل کام ہو جس سے
 اقبال جیسے حقیقت آشنا رہ نور دہی جہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہو کہ
 اقبال نے جس طرح زمان کے بنیادی اور دقیق مسئلہ کو سلجھایا ہو، وہ فلسفہ
 کا ایک شاہکار ہو، اور خصوصاً اسلامی فلسفہ پر اُس کے اثرات بہت دور
 رس ہیں۔

زمان و مکان اور مادہ ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ زمان
 کا جائزہ لینے کے لیے مکان اور مادے پر بھی ایک نظر ڈالنا ضروری ہو۔ عام
 طور پر ہم مادے کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ مادہ کوئی چیز ہو جو زمان
 سے مربوط ہو اور مکان میں حرکت کرتا ہو۔ درحقیقت یہی وہ اساس ہو جس

پرنیوٹنی طبیعیات قائم ہے۔ لیکن مادے کا یہ تصور جس کی رو سے مادہ کوئی مستقل بالذات شے ہے جو ایک مطلق خلائے مکانی میں اپنا وجود رکھتی ہے، کہاں تک درست ہے؟ طبیعیات ایک تجربی سائنس ہے جو مظاہر کے صرف اس پہلو کی تشریح کرتی ہے جو ہمارے حواس کی زد میں آسکتا ہے۔ ایک طبیعیاتی یا مذہبی یا جمالیاتی تجربہ کے دوران میں ہمارا ذہن بھی کام کرتا ہے۔ لیکن چونکہ طبیعیات کا کام محض مادی دنیا یعنی مٹرک اشیاء کا مطالعہ کرنا ہے اس لیے ہم اس ذہنی عمل کو طبیعیات کی حدود سے خارج کر دیتے ہیں، حالانکہ یہ ذہنی عمل تجربہ کے اسی نکل کا ایک جزو ہے، جو ہمارے محسوسات پر مبنی ہے۔ جب ہم کسی شے، مثلاً آسمان یا پہاڑ کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہمیں صرف ان کے خواص کا ادراک ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ آسمان نیلا ہے، پہاڑ سیاہ ہے وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان خواص کو قلم بند کرنے میں ہم نے اپنے حواس ہی کی شہادت کی تعبیر کی ہے، اور اس طرح اشیاء اور ان کے خواص کے درمیان ایک خط فاصلہ کھینچ دیا ہے۔ مادے کے رائج الوقت نظریے کے مطابق خواص، مثلاً رنگ اور آواز مختلف ذہنی کیفیات ہیں جن کی علت مادہ ہے، اور چونکہ یہ کیفیات ہمارے حواس پر مادے کے اتصال یا تضادم سے پیدا ہوتی ہیں، لہذا مادہ شکل، جسامت، ٹھوس پن اور مزاحمت کا حامل ہے۔ برعکس پہلا مفکر تھا جس نے اس نظریے کا ابطال اس بنا پر کیا تھا کہ اس کی رو سے مادہ ہمارے حواس کی نامعلوم علت ثابت ہوتا ہے۔ حال ہی میں پروفیسر ڈاؤٹ ہیڈ نے بھی اس نظریہ کو مدلل طور پر ناقابل قبول قرار دیا ہے۔ ہماری آنکھوں اور کانوں میں رنگ اور آواز نہیں، بلکہ غیر مرئی ایتھر کی امواج اور ناقابل سماعت ہوا کی امواج داخل ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے مادے کا رائج الوقت نظریہ فطرت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ (۱) ذہنی ارتعاشات

اور (۲) غیر مد رک اور ناقابل تصدیق امواج جو ان ارتسامات کا باعث ہیں۔ چنانچہ فطرت اور فطرت کا مشاہدہ کرنے والے کے درمیان یہ نظریہ ایک خلیج حائل کر دیتا ہے۔ جس کو پاٹنے کے لیے ہمیں ایک ایسی غیر مد رک چیز یعنی مادہ کا وجود فرض کر لینا پڑتا ہے جو کسی طرح ایک مکان مطلق میں موجود ہے اور کسی قسم کے تعادم کی بدولت ہمارے حواس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ لہذا وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں یہ نظریہ فطرت کے آدھ حصہ کو خواب اور آدھ حصہ کو قیاس میں تبدیل کر دیتا ہے۔

لیکن کیا مکان مطلق اور حقیقی ہے؟ یونانی فلسفی زینو کا خیال تھا کہ مکان میں ایک مقام سے دوسرے مقام کے درمیانی حصہ کو لا متناہی حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے؛ اور جب کوئی متحرک جسم پہلے مقام سے دوسرے مقام کو پہنچتا ہے تو لازم آتا ہے کہ ایک معینہ وقت میں لا متناہی تقسیم کرنے والے نقطوں سے گزرنا ممکن ہے، جو بالکل غلط ہے۔ اس کے علاوہ متحرک جسم دراصل حرکت نہیں کرتا، کیونکہ حرکت کے دوران میں وہ ہر لمحہ کسی نہ کسی جگہ موجود یعنی ساکن رہتا ہے۔ چنانچہ حرکت ایک النباس اور مکان غیر حقیقی ہے، اور حقیقت ایک اور ناقابل تغیر ہے۔ اسلامی مفکرین میں اشاعرہ اور جدید مفکرین میں رسل اور برگساں نے زینو کی تردید کی ہے۔ برگساں کے نزدیک زینو اس تناقض کا شکار اس لیے ہوا کہ اس نے محض ذہنی لحاظ سے زمان و مکان پر نظر ڈالی، اور نہ حرکت ایک خاص تغیر کی حیثیت سے اصل حقیقت ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زمان، مکان اور حرکت کی ترکیب ایسے نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہے جو مزید تقسیم کے متحمل ہونے کے قابل نہیں اور جب زمان و مکان کی تقسیم کی ایک حد ہو سکتی ہے تو مکان میں دو مقاموں کے درمیان ایک معینہ وقت میں حرکت کرنا ممکن ہے۔ لیکن مکان کی ماہیت کیا ہے؟ اشاعرہ نے کائنات کو ایسے جواہر کا مجموعہ قرار دیا ہے جو لا متجزی ہیں۔ جو ہر

کی روح اُس کے وجود سے متراہی، اور وجود ایک ایسا عطیہ ہے جو جواہر کو ذات باری سے عطا کیا جاتا ہے۔ گویا جواہر اپنے وجود یا نمود کے قبل خدا نے تعالیٰ کی تخلیقی توانائی میں پوشیدہ رہتے ہیں اور ان کی نمود تخلیقی فاعلیت کے اظہار کے ہم معنی ہے۔ لہذا جو ہر کی ماہیت یہ ہے کہ وہ کسیت کا حامل نہیں، اور اپنے وجود کے لیے مقام کا طالب ہے جو کسی قسم کے مکان پر مشتمل نہیں۔ البتہ جواہر جب مجتمع ہوتے ہیں تو وسعت طلب کرتے ہیں اور مکان پیدا کر لیتے ہیں۔ مکان کے اس نظریہ کی بدولت اشاعرہ حرکت کو اس طرح سمجھانے کے کہ وہ دو مقاموں کے درمیان لاتعداد مکانی نقطوں سے کسی متحرک جسم کا مرور ہے، کیونکہ اس صورت میں ہر دو نقطوں کے درمیان ایک خلائے مطلق کا وجود فرض کر لینا پڑتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے جست یا ”طرفے“ کا تخیل قائم کیا جس کی رو سے متحرک جسم ایک نقطہ مکانی سے دوسرے تک کی خلا کو پھاند جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تیز اور سست حرکت کی رفتار برابر ہوتی ہے، لیکن دھیمی حرکت تیز حرکت کی بہ نسبت زیادہ نقطوں پر ساکن رہتی ہے۔ جدید طبیعیات میں پلینک کے نظریہ قدریہ کے سلسلے میں ایک ایسی ہی شکل درپیش ہوئی ہے، اور پروفیسر ڈاٹھ ہیڈ نے اس کا ایک ایسا ہی حل پیش کیا ہے۔ اب رسل کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے اُس نے زینو کے نظریہ کو کانٹر کے ریاضی نظریہ تسلسل پر پرکھا ہے جس کی رو سے مکان اور زمان ہر ایک بجائے خود مسلسل ہے۔ مکان میں دو مقاموں کے درمیان لامتناہی نقطوں کا تصور کیا جاسکتا ہے، لیکن کسی لامتناہی زنجیرے میں کوئی دو نقطے ایک دوسرے کے بازو کہے نہیں جاسکتے۔ زمان و مکان کی لامتناہی تقسیم سے مراد صرف نقطوں کا ارتکاز ہے اور ہرگز یہ نہیں کہ یہ نقطے ایک دوسرے سے الگ ہیں اور ہر

دو کے درمیان ایک خلائے مکانی یا خلائے زمانی موجود ہے۔ زینو کا خیال ہے کہ متحرک جسم ایک لمحہ میں ایک نقطہ سے دوسرے لمحہ میں دوسرے نقطہ پر پہنچ نہیں سکتا، کیونکہ ان دونوں لمحوں کے درمیان کوئی لمحہ اور دونوں نقطوں کے درمیان کوئی نقطہ موجود نہیں۔ رسل کے مطابق یہ کہنا غلط ہے کہ ایک نقطہ کے بازو دوسرا نقطہ اور ایک لمحہ کے بازو دوسرا لمحہ موجود ہے، کیونکہ ہر دو کے درمیان ہمیشہ ایک تیسرا موجود رہتا ہے۔ وہ زینو سے اتفاق کرتا ہے کہ حرکت کے دوران میں متحرک جسم ہر لمحہ ساکن رہتا ہے، لیکن یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ اس لیے وہ حرکت نہیں کرتا، کیونکہ حرکت کے دوران میں زمانی لمحوں اور مکانی نقطوں کے لامتناہی زنجیروں کے مابین ایک ایک لمحہ ایک ایک نقطہ کے مقابل موجود رہتا ہے۔

چنانچہ حرکت اور لہذا مکان حقیقی ہے اور کائنات کی معروضی تعبیر درست ہے۔ لیکن رسل کا حل تقسیم کی شکل کو رفع نہیں کر سکتا۔ اس وقت کی وجہ یہ ہے کہ رسل اور اسی طرح اشاعرہ اور زینو نے حرکت کی بجائے حرکت کی تصویر کی تشریح کی ہے۔ انھوں نے حرکت کو بطور ایک جسم کی حرکت کے لیا ہے اور اس کی تصویر کو لامتناہی نقطوں میں تقسیم کر دیا ہے، حالاں کہ حرکت بجائے خود کسی قسم کی تقسیم کی متعل ہو نہیں سکتی۔ اس کی تقسیم کرنا گویا اسے فنا کرنا ہے۔

اب جدید طبیعیات کی طرف توجہ مبذول کی جائے تو ہم آئن ٹائن کے انقلاب انگریز انکشافات سے دو چار ہوتے ہیں جو زمان و مکان پر ایک انوکھے زاویے سے روشنی ڈالتے ہیں۔ آئن ٹائن کے مطابق مکان حقیقی ہے لیکن مشاہدہ کرنے والے سے اضافی حیثیت رکھتا ہے۔ جس شے کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، وہ تغیر پذیر ہے، اور جوں جوں مشاہدہ کرنے والے کا مقام اور رفتار بدلتے جاتے ہیں، اسی طرح اس شے کی کیت، ہمت اور جہت بھی بدلتی جاتی ہے

حرکت اور سکون بھی مشاہد کرنے والے سے اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ فلسفہ میں آئن سٹائن کے نظریہ کی اہمیت دو حیثیتوں سے ہے۔ (۱) یہ نظریہ جو سائنسی نقطہ نگاہ سے صرف اشیاء کی ساخت کا جائزہ لیتا ہے۔ اگرچہ ان کی انتہائی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا اور نہ مادے کی معروضیت سے انکار کرتا ہے، لیکن اس نیوٹنی معروضہ کا پورا ابطال کر دیتا ہے جس کی رو سے مادہ کوئی ایسی چیز ہے جو ایک مکان مطلق میں وجود رکھتی ہے۔ مادہ یا ہیولی کوئی ایسی چیز نہیں جو متبدل حالتوں کے ساتھ استقرار رکھتی ہو، بلکہ ایک نظام ہے باہم مناسبت رکھنے والے واقعات کا۔ (۲) مکان مادہ پر مبنی ہے اور کائنات کی حیثیت ایک مکان مطلق میں کسی قسم کے جزیرے کی سی نہیں بلکہ وہ متناہی مگر غیر محدود ہے۔ کائنات کے باہر کوئی خلائے مکانی موجود نہیں اور اشیاء کی غیر موجودگی میں وہ مسکڑ کر ایک نقطہ بن جائے گی۔

(۱) Structure

(۲) Finite but boundless

۱۵ اس نظریہ کی روشنی میں ذیل کی نظم ملاحظہ ہو جو آئن سٹائن کے متعلق ہے۔

جلوے می خواست مانند کلیم نامبور
تا ضمیر مستتر او کشود اسرار نور
از فراز آسمان تا چشم آدم یک نفس!
زود پروازے کہ پروازش نیاید در شعور!
خلوت او در ذخال تیرہ نام اندر متاک!
جلوتش سوزد درخت را چرخ بالائے طور!
بے تغیر در طلسم چوں چند دبیش و کم!
برتر از پست و بلند و دیر زود و نود و دور!
در نہادش تار و مشید و سوز و ساز و مرگ و ذبیت
اہرمن از سوز او دز ساز او جسد مل و حور!

(پیام شرق)

مکان اور مادے کے متعلق جدید نقطہ نگاہ کی وضاحت کے بعد ہم دیکھنا یہ کہ زمان کی ماہیت کیا ہے۔ اس سلسلے میں آئن سٹائن کا نظریہ بڑی الجھن پیدا کرتا ہے۔ وہ حقیقت زمان کا منکر ہے اور زمان کو مکان کا چوتھا بعد قرار دے کر مستقبل کو ایسی چیز تصور کرتا ہے جو پہلے سے دے دی گئی ہو اور ماضی کی طرح معین ہو چکی ہو۔ زمان ایک آزادانہ تخلیقی حرکت کے لحاظ سے اس نظریہ کے مطابق کوئی چیز نہیں ہے۔ واقعات واقع نہیں ہوتے بلکہ پہلے سے موجود ہیں، اور ہم واقعات سے دوچار ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ زمان کی بعض ایسی خصوصیتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ شاید اس لیے کہ یہ ریاضی کے ذوق کی چیزیں نہیں۔ آئن سٹائن کا زمان برکس کے زمان خالص سے مختلف ہے، جس کا ذکر آگے آئے گا، اور نہ وہ زمان سلسلے ہے جو کانٹ کے الفاظ میں علیت کی روح ہے۔ ایک روسی مصنف اوس ہنگی نے آئن سٹائن کے چوتھے بعد کا یہ تصور قائم کیا ہے کہ وہ سہ ابعادی شے کی حرکت کی ایک ایسی سمت ہے جو اس میں موجود نہیں۔ جس طرح کہ نقطہ، خط اور سطح کے ایسی سمتوں میں حرکت کرنے سے جو ان میں موجود نہیں ہے، بہ ترتیب مکان کے تین ابعاد پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح سہ ابعادی شے کی ایک ایسی سمت میں حرکت جو اس میں موجود نہیں ہے، چار ابعاد پیدا کر سکتی ہے۔ چونکہ زمان ایک فاصلہ ہے جو واقعات کو بہ تواتر جدا کر کے متبائن مجموعوں میں پیش کرتا ہے، اس لیے اس کی سمت سہ ابعادی مکان میں موجود نہیں۔ یہ فاصلہ یعنی چوتھا بعد پیمائش کی زمیں آ نہیں سکتا اور وہ

- (1) Fourth dimension
- (2) Events
- (3) Causality

سہ ابعاد ہی شے کی تمام سمتوں نے عمودی ہو اور کسی سمت سے متوازی نہیں۔
اوپنٹسکی کسی دوسرے مقام پر ہمارے احساس زمان کو احساس مکان کے
ایک دھندلے تصور سے تعبیر کرتا ہو اور ہماری نفسی ساخت کے متعلق بحث
کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتا ہو کہ ایک یا دو یا سہ ابعادی مخلوق کے لیے
بلند تر ابعاد ہمیشہ ایک زمانی تواتر کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ گویا ہم (سہ ابعادی
مخلوق) جس چیز کو زمان کہتے ہیں وہ دراصل ایک مکانی بعد ہو جس کی ماہیت
اقلیدس کے مکانی ابعاد سے مختلف نہیں۔ اوپنٹسکی نے بحث کے پہلے حصہ
میں ایک ایسے زمان سے کام لیا ہو جو ایک فاصلہ کی حیثیت سے واقعات
کو بہ تواتر جدا کرتا ہو۔ لیکن بحث کے دوسرے حصہ میں زمان کو تسلسل کی
خصوصیت سے عاری اور اقلیدس کے ابعاد سے مماثل ایک بعد قرار دیا ہو
یہ تسلسل کی خصوصیت ہی تھی جس کی بنا پر اوپنٹسکی نے زمان کو مکان کی ایک
خالص نئی سمت اور چوتھا بعد قرار دیا تھا۔ اب اگر یہی خصوصیت ایک التباس
ٹھہری تو یہ اوپنٹسکی کے نئے بعد کی ضرورت کو کس طرح پورا کر سکتی ہو؟

ہم دیکھ چکے ہیں کہ آئن سٹائن طبیعیات کی رُو سے مادہ کو نئی ایسی چیز
نہیں جو ایک خلائے مطلق میں استقرار رکھتا ہو اور تبدیل حالتوں کا حامل ہو،
بلکہ ایک نظام ہو یا ہندسہ گر مناسبت رکھنے والے واقعات کا۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ
نے اس نظریہ کو ایک نئے رنگ میں پیش کیا ہو، اور اس ضمن میں مادہ یا پہولی
کی بجائے عفوئہ کا تبیل قائم کیا ہو۔ پروفیسر موصوف کے مطابق فطرت واقعات
کی ایک ترکیب یا ساخت ہو جو مسلسل تخلیقی روانی کی صفت سے متصف ہو،
اور ہماری محدود فکر اس تخلیقی تسلسل کو ساکن و جامد اشیاء میں تقسیم کر لیتی ہو جن

کی باہمی مناسبت سے زمان و مکان کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

خود ہوئی ہے زمان و مکان کی زناری

یہ نظریہ جس میں زمان کو تخلیقی فعلیت کے لحاظ سے پیش کیا گیا ہے، جیسا کہ آگے چل کر ظاہر ہوگا، اسلامی مفکرین کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

اسلامی مفکرین میں پہلی دفعہ جنہوں نے عقلی اعتبار سے زمان کی گتھی کو

بجھانا چاہا، وہ اشاعرہ تھے۔ اشاعرہ سے قبل یونانیوں نے اس مسئلہ پر معروضی

حقیقت سے روشنی ڈالی تھی اور نتیجہ یہ نکالا تھا کہ زمان غیر حقیقی ہے۔ افلاطون اور

زینو حقیقت زمان کے قائل نہ تھے اور ہراقلیطس اور رواقیین کا خیال تھا کہ

زمان ایک دائرے میں گردش کرتا ہے۔ زمان کی حرکت کو دوری چکر سے تعبیر کرنا

گویا اس کی تخلیقی حقیقت سے انکار کرنا ہے۔ ابدی تکرار ابدی تخلیق نہیں بلکہ ابدی

اعادہ ہے۔ اشاعرہ نے یونانیوں کی غلطی سے سبق حاصل نہیں کیا، انہوں نے

بھی معروضی طریقہ اختیار کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ زمان منفرد آفات کا ایک تواتر ہے۔

اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ ہر دو متصلہ منفرد آفات کے درمیان ایک

خلائے زمانی موجود ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں زمانہ حال کی طبیعیات

بھی اشاعرہ کی ہم نوا ہے۔ پروفیسر رائیگر کے مطابق کائنات میں غیر مددک طور

پر نہیں مگر اچانک جتنوں یا فطروں میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ ہر طبیعیاتی نظام

مبائن محدود حالات ہی کا اہل ہو سکتا ہے۔ چونکہ دو متصلہ حالات کے درمیان

کائنات ساکن رہتی ہے، اس لیے زمان بھی ملتوی ہو جاتا ہے۔ لہذا زبان غیر سلسل

ہے اور اس کی جوہری تقسیم کا تصور درست ہے اس سلسلے میں ایک اور مثال نیوٹن

کی ہے جس کے مطابق زمان کوئی چیز ہے جو اپنے ہی اندر بہتی ہے اور اپنی فطرت

کی بدولت مساوی طور پر بہتی ہو۔

“ Something which in itself & from its own nature flows equally ”

اگر زمان کو اس نوع کی ایک نہر کی تمثیل سے سمجھنے کی کوشش کی جائے تو ہماری راہ میں ناقابل حل مشکلات حائل ہوتی ہیں۔ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ اس نہر کی حدود کیا ہیں اور اس کی ابتدا اور انتہا کیا ہے، اور ان چیزوں کے درمیان جو اس نہر کے اندر موجود ہیں اور ان چیزوں کے جو اس کے باہر واقع ہیں، فرق کیا ہوگا اس کے علاوہ اگر اس قسم کی روحانی حرکت اور مرور کے تصور کے بغیر زمان کی ماہیت کو سمجھنا ممکن نہیں ہے تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ پہلے زمان کی حرکت کی وقت شماری کے لیے ایک دوسرے زمان کی اور دوسرے زمان کی حرکت کی وقت شماری کے لیے ایک تیسرے زمان کی ضرورت ہے۔۔۔۔۔ اور اس طرح یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ اگرچہ ہمارے جسم میں کوئی ایسا عضو موجود نہیں ہے جو زمان کی ماہیت کا ادراک کر سکے، تاہم نیوٹن کے اس خیال سے انکار نہیں ہو سکتا کہ زمان ایک قسم کی روحانی ہو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو زمان کو ایک خاص معروضی حقیقت بھی ہو سکتی ہے۔ یعنی اس کے جوہری پہلو کی توجیہ بھی ممکن ہے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر رائیگر کے پیش کردہ نظریہ سے ظاہر ہوتا ہے، اشاعرہ کی طرح زمانہ حال کی طبیعیات نے بھی اپنی تعمیری جدوجہد میں نفسیاتی تشریح سے کامل بے توجہی برتی ہے اور خالص معروضی نقطہ نظر سے کام لیا ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہے کہ مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات کے مابین کوئی عضوی ربط پایا نہیں جاتا بلکہ صاف طور پر بعد نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ ذات باری پر جو صریح زمان کا انطباق ہو نہیں سکتا، کیونکہ اس صورت میں ایک تخلیقی فاعلیت کے لحاظ سے ذات باری کا ادراک ناممکن ہے۔

اشاعرہ کے بعد کے مفکرین کو ان دشواریوں کا احساس تھا۔ ملاحظہ فرمائیں

دوانی کا خیال ہو کہ اگر ہم زمان کو ایک قسم کی مقدار فرض کریں جس کی بدولت یہ ممکن ہو کہ واقعات ایک متحرک جلوس کی شکل میں ظاہر ہو سکیں، اور پھر ہم اس مقدار کو ایک وحدت تصور کر لیں تو معلوم ہوتا ہو کہ زمان فعالیت الہی کی ایک اصلی کیفیت ہو جو اس فعلیت کے بعد ظاہر ہونے والی تمام کیفیتوں پر حاوی ہو۔ آگے چل کر صاحب موصوف نے فرمایا ہو کہ اگر تو اتر زمان کی ماہیت کا ایک عینی جائزہ لیا جائے تو ظاہر ہوتا ہو کہ تو اتر محض اضافی ہو اور ذات الہی کے لیے کوئی چیز نہیں؛ کیونکہ اس کے آگے تمام واقعات ایک کن واحد میں حاضر رہتے ہیں۔ اس نظریے سے ملتا جلتا عراقی کا نظریہ ہو جس کے نزدیک زمان کی مختلف اقسام ہو سکتی ہیں۔ ٹھوس مادی اجسام کا زمان، بو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہو۔ گردش افلاک سے پیدا ہوتا ہو اور اس کی ماہیت یہ ہو کہ جب تک ایک دن گزر نہیں جاتا، دوسرا دن ظاہر نہیں ہوتا۔ اس کے بعد غیر مادی اجسام کا زمان ہو جو اگرچہ مادی اجسام کے زمان کی طرح تسلسل کی صفت سے متصف ہو، لیکن اس کے مرور کی خصوصیت یہ ہو کہ مادی اجسام کا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن کے برابر ہو۔ اس طرح غیر مادی اجسام کے بلند تر طبقوں سے گزرتے ہوئے آخر درجہ پر ہم زمان الہی تک پہنچیں تو ظاہر ہوتا ہو کہ وہ مرور سے قطعی آزاد ہو اور تقسیم، تنویر یا تسلسل کا متحمل ہو نہیں سکتا وہ ابدیت سے بھی بالاتر ہو اور اس کی ابتدا ہو نہ انتہا۔ تمام مرئی اور ممکن الساعت چیزوں کا اور اک خدائے تعالیٰ کو ایک واحد اور غیر منقسم عمل میں ہوتا ہو۔ خدائے تعالیٰ اولیت^۱ زمان کی اولیت کی وجہ سے نہیں بلکہ زمان کی اولیت خدائے تعالیٰ کی اولیت کی وجہ سے ہو۔

نہ ہر زمانہ مکان لا الہ الا اللہ
قرآن حکیم کی رو سے زمان الہی "اُمّ الکتاب" ہے جس کے اندر تمام تاریخ سبب تسلسل سے
آزاد ہو کر ایک بالابدی آن میں جمع ہو گئی ہے۔ جاوید نامے میں یہی نکتہ اقبال نے
"زروان" (روح زمان و مکان) کی زبان سے بیان کیا ہے:-

من حیاتم من ماتم من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و
آدم و افرتہ در بند من است عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلے کو شاخ می چینی منم اُمّ ہر چیزے کی می بینی منم

حکمائے اسلام میں امام فخر الدین رازی کا ذکر بھی یہاں ناگزیر ہے جنہوں نے مسئلہ زمان پر
نہایت انہماک سے غور کیا ہے اور اس سلسلے میں تمام ہم عصر نظریوں کی کافی چھان بین کی ہے۔
لیکن ان کا نقطہ نظر بھی زیادہ تر معروضی ہے اور یہی وجہ ہے کہ کسی نتیجہ پر پہنچ نہ سکے،
جیسا کہ آخر میں انہوں نے اعتراف کر لیا ہے۔

اوپر دیکھا جا چکا ہے کہ زمان کی ماہیت سمجھنے میں معروضی نقطہ نگاہ زیادہ سے زیادہ
ایک حد تک ہمارا معاون ہو سکتا ہے۔ اب ڈاکٹر میگ ٹگارٹ کے نظریہ زمان پر بھی ایک
نظر ڈالنا ضروری ہے جو زمان کے غیر حقیقی ہونے کا ایک دل چسپ ثبوت پیش کرتا ہے۔
میگ ٹگارٹ کے نزدیک زمان اس لیے غیر حقیقی ہے کہ ایک ہی واقعہ کو ہم ماضی، حال
اور مستقبل سے منسوب کرتے ہیں۔ ملکہ اپنی کی موت ہمارے لیے واقعہ ماضی ہے،
لیکن اس کے ہم عصروں کے لیے واقعہ حال اور ولیم سوم کے لیے واقعہ مستقبل تھی۔
لہذا اپنی کی موت کا واقعہ تین ایسی خصوصیتوں کا حامل قرار پاتا ہے جو ایک دوسرے
سے متغائر اور مختلف ہیں۔ ظاہر ہے کہ میگ ٹگارٹ کے سامنے صرف زمان مسلسل
ہے جو ایک خط مستقیم فرض کیا جا سکتا ہے، جس کا ایک حصہ یعنی ماضی طے ہو چکا، دوسرا

یعنی حال طر ہو رہا ہو اور تیسرا یعنی مستقبل ابھی طر نہیں ہوا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنی کی موت ولیم سوم کے لیے مستقبل تھی، بشرطیکہ وہ ایک بنے بنائے واقعہ کی حیثیت سے مستقبل کے بطن میں پوشیدہ اور اپنے اظہار کی منتظر رہی ہو۔ لیکن مستقبل کا واقعہ، واقعے کی صفت سے متصف کیا نہیں جاسکتا۔ اپنی کی موت کے قبل اُس کی موت کا واقعہ موجود ہی نہیں تھا، اور اگر موجود تھا تو صرف ایک غیر تصور پذیر امکان کی حیثیت سے جو واقعہ کہلائے جانے کا مستحق نہیں۔ میگ ٹگارٹ کی شکل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل حقیقت کی حیثیت سے نہیں مگر صرف ایک کھلے امکان کی حیثیت سے موجود ہے۔ ماضی اور حال کی مدد سے کسی واقعہ کی وضاحت کرنا، اس پر متعارف خصوصیات کو چپاں کرنے کے ہم معنی نہیں، کیونکہ جب کوئی واقعہ وقوع پذیر ہو جاتا ہے تو وہ ان تمام واقعوں کے ساتھ جو اس کے قبل وقوع پذیر ہوئے ہوں، ایک غیر متبدل پذیر رشتہ میں منسلک ہو جاتا ہے، اور ان رشتوں پر ان تمام رشتوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا جو اس واقعہ کے ساتھ بعد میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔ میگ ٹگارٹ نے، جیسا کہ اس کے قبل اشارہ کر دیا گیا ہے، صرف زمان مسلسل سے بحث کی ہے۔ لیکن حقیقی زمان کوئی ایسی چیز نہیں جو ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم کا متحمل ہو سکے، وہ دورانِ خالص ہے (جیسا کہ آگے چل کر ظاہر ہوگا) اور ایک غیر متواتر تغیر جس کا نشانہ فکر زمان مسلسل کی شکل میں کرتی ہے۔

اب تک ہم نے مسئلہ زمان پر سرحدی نقطہ نگاہ سے بحث کی ہے۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے شعور میں تجربہ کا نفسیاتی تجربہ کریں، یعنی موضوعی حیثیت سے اس کے اسرار پر غور کریں۔

ابن گنبد بینائی ابن پستی و بالائی

در شد بہ دل عاشق با ابن ہمہ بینائی

اسرار ازل جوئی، بر خود نظرے و اکن

یکتائی و بسیاری پہنائی و پیدائی !

ہم جانتے ہیں کہ کائنات زمان میں واقع ہوئی ہے۔ لیکن چونکہ کائنات ہم سے خارجی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے کائنات کے وجود ہی میں شک و شبہ کی گنجائش ہو سکتی ہے۔ اگر ہم ایک ایسی چیز پر غور کریں جس کے وجود میں کسی قسم کا شک نہ ہو اور جس کی بدولت دورانِ خاص کا نظارہ کیا جاسکے تو ہماری شکل حل ہو سکتی ہے۔ کائنات کی تمام اشیاء کے متعلق جو میرے اوپر نظر آتی ہیں، میرا علم سطحی اور خارجی ہے، لیکن میری اپنی خودی کے متعلق میرا علم داخلی اور یقینی ہے، لہذا شعوری تجربہ وجود کی ایک ایسی صورت ہے جس میں ہم حقیقت سے ہم آغوش ہو جاتے ہیں۔ اس صورت کے تجربہ کی بدولت ہم اس مسئلہ پر روشنی ڈال سکتے ہیں کہ وجود کا انتہائی منشا کیا ہے۔ جب میں اپنے شعوری تجربہ پر اپنی توجہ مبذول کرتا ہوں تو مجھے کیا معلوم ہوتا ہے۔ برگس کے الفاظ میں، ”میں ایک حالت سے دوسری حالت بدلتا ہوں، میں گرمی محسوس کرتا ہوں یا سردی محسوس کرتا ہوں، میں خوش ہوتا ہوں یا ملول ہوتا ہوں، میں کام کرتا ہوں یا کچھ نہیں کرتا، میں اطراف کی کسی چیز کو دیکھتا ہوں یا کسی اور چیز کا خیال کرتا ہوں۔ میرا وجود احساسات، تاثرات، ارادات اور خیالات کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہے جو باری باری مجھے مصروف رکھتے ہیں اور میں لگاتار بدلتا رہتا ہوں۔“ لہذا میری داخلی زندگی میں کوئی چیز ساکن نہیں، جو کچھ ہو وہ ایک مستقل حرکت ہے۔ مختلف کیفیتوں کی ایک دائمی روانی جو سکون و ثبات سے نا آشنا ہے۔ زبان کی عدم موجودگی میں مستقل تغیر کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور اس لیے ہماری داخلی زندگی کی تشکیل کی بنا پر شعوری وجود کا مفہوم زندگی در زمان ہونا چاہیے۔ اب شعوری تجربہ کی ماہیت پر ایک عمیق نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ خودی اپنی داخلی زندگی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتی ہے، گویا اس کے دو پہلو ہیں جنہیں

قدر آفریں اور موثر سمجھا جاسکتا ہے۔ موثر پہلو عملی پہلو ہے جس کی دساعت سے روزمرہ زندگی میں ہم دنیا سے (جسے دنیائے مکانی کہتے ہیں) ربط پیدا کرتے ہیں۔ دنیا یعنی خارجی اشیا کے نظامات ہماری گزرنے والی شعوری کیفیتوں کا تعین کرتے ہیں اور ان پر اپنی خصوصیت یعنی باہمی بعد مکانی کا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ اس دوران میں خودی اپنے مرکز سے باہر رہتی ہے اور اُس کی وحدت بہ ترتیب متبائن کیفیتوں کی کثرت میں یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتی ہے۔ غرض موثر پہلو کا زمان وہ زمان ہے جس کا عموماً ہمیں احساس ہوتا ہے اور جس پر طوالت و اختصار کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ دراصل یہ زمان مکانی ہے جس کو ہم ایک خط مستقیم فرض کر سکتے ہیں، جو مختلف متصلہ مکانی نقطوں کی ترکیب پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن برگساں کے نزدیک زمان مکانی میں وجود کی ماہیت محض جعلی ہے۔ شعوری تجربہ کا اگر ایک عمیق جائزہ لیا جائے تو ہمیں قدر آفریں خودی کا پتہ چلتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں خارجی اشیا کے نظامات میں اس قدر محو ہو جاتے ہیں کہ ہمیں خودی کے اس پہلو کی ایک جھلک کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ گویا خارجی اشیا کے تعاقب میں منہمک ہو کر ہم اپنے اور قدر آفریں خودی کے درمیان بیگانگی کے پردے حائل کر لیتے ہیں لیکن ایک عمیق مراقبہ کے دوران میں موثر خودی عارضی طور پر ملتوی ہو جاتی ہے، ہم اپنی خودی کی گہرائیوں میں پہنچتے ہیں اور تجربہ کے اندرونی مرکز تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔ **پہلی تجربہ کی مختلف شعوری کیفیات ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں اور اس تعامل کی ماہیت بالکل کیفی ہے۔ یہاں حرکت اور تغیر موجود ہیں لیکن یہ حرکت اور تغیر غیر منقسم ہیں اور ان کے عناصر بالکل غیر مسلسل اور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ قدر آفریں خودی کا زمان محض ایک آن واحد ہے جسے موثر خودی، چونکہ وہ خارجی دنیائے مکانی سے واسطہ رکھتی ہے، مسلسل منفرد آفات کے ایک سلسلے میں پیش کرتی ہے۔ ذیل کی تفصیل اس معاملہ**

پر کافی روشنی ڈال سکتی ہو۔ طبیعیات کے مطابق سرخی کے احساس کی وجہ حرکت موجی کی تیزی ہو جس کا تعدد چار سو کھرب فی دقیقہ ثابت ہوا ہو۔ اگر ہم باہر سے اس بے انتہا تعدد کا شمار دو ہزار فی دقیقہ کے حساب سے کریں (جو ہماری بعبارت کے لیے اور اک نور کی حد ہو) تو ظاہر ہو کہ شمار ختم کرنے کے لیے چھو ہزار سال سے زیادہ عرصہ کی ضرورت ہوگی۔ لیکن ایک اک واحد میں ہیں سرخی کا احساس ہو جاتا ہو، یعنی ہم اس بے انتہا تعدد کا اس رنگ میں نظارہ کر لیتے ہیں۔ اسی فوج پر ذہنی عمل زمان متواتر کو زمان غیر متواتر یا خالص دوران میں تبدیل کرتا ہو لے۔ لہذا زمان خالص متبائن عکس پذیر آفات کی ایک لڑی نہیں مگر ایک عضوی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا، بلکہ حال میں عمل پیرا ہو اور حال کے ہمراہ حرکت کرتا ہو، اور اس کے سامنے مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو پہلے سے مقرر شدہ ہو، لیکن ایک کھلے امکان کی حیثیت سے حاضر ہو۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ اس عضوی کل میں مستقبل بالکل غیر متعین ہو، جیسا کہ برگس کا خیال تھا۔ اس میں شک نہیں کہ مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو پہلے سے دی گئی ہو، لیکن شعوری تجربے میں ماضی کے ساتھ فوری اغراض و مقاصد بھی عمل کرتے ہیں جنہیں مستقبل سے منسوب کیے بغیر سمجھنا دشوار ہو۔ یہ ہماری موجودہ حالت ہی پر اثر انداز نہیں ہیں، بلکہ مستقبل کی حالت کا بھی تعین کرتے ہیں۔ اس لیے زمان کے عضوی کل کی اصل ماہیت یہ ہو کہ اُس میں ماضی ہی نہیں بلکہ ماضی کے ساتھ مستقبل بھی عمل پیرا ہو۔

لے اسی خصوصیت کی طرف قرآن حکیم ان الفاظ میں اشارہ کرتا ہو۔

اور اس پر بھروسہ رکھو جو زندہ اور جسے موت نہیں، اور اس کی حمد کے ساتھ تسبیح کرتے رہو جس نے آسمانوں اور زمینوں اور ان دونوں کے درمیان سب چیزوں کو چھ دن میں پیدا کیا اور پھر عرض بریں پر کوا دھوا (۱۰: ۱۲۵) ہم نے تمام چیزوں کو ایک تقدیر کے ساتھ پیدا کیا، اور ہمارا حکم ایک تھا اور اس تقدیر کو ہلک کا بھینکا (۵۰: ۵۰) لے اسی عضوی کل کو قرآن حکیم تقدیر قرار دیتا ہو۔ (Organic whole)

آسودہ و سیارم اس طرف تماشا ہیں در بادۂ امر و زم کیفیت فردا ہیں
 اسی عضوی کل کے متعلق کہا گیا ہے:-
 آوارہ آب دگل در باب مقام دل گنجیدہ بر جاسے ہیں اس قلم بے مل
 اور یہی وہ عضوی کل ہے جس کی طرف یوں اشارہ کیا گیا ہے:-

جہانِ ماکہ پایا نے نہ دارد

چو ماہی دریم آیام غرق است

یکے بردل نظر داکن کہ بینی

یم آیام در یک جام غرق است

نرض قدر آفریں خودی کا زمان ایک لمحہ خالص ہے جس کی ماہیت ایک غیر
 متواتر حرکت یا تغیر ہے۔ خودی کی زندگی قدر آفرینی سے اثر آفرینی یعنی وجدان
 سے شعور کی جانب حرکت کرنے میں مضمر ہے، اور جو ہری زمان کے تخیل کی توجیہ
 اسی حرکت کی بدولت ہو سکتی ہے۔ اب اگر ہم زمان خودی کی تمثیل پر زمان الہی کو
 سمجھنے کی کوشش کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک غیر متواتر تغیر ہے جس پر ذات الہی
 کی تخلیقی فاعلیت کے باعث تواتر تسلسل یعنی جوہریت کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اسی
 خیال کو میرداماد اور ملا باقر نے اس طرح پیش کیا ہے کہ زمان عمل تخلیق کے ساتھ
 پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ایسے الہی اپنے تخلیقی امکانات کا شمار کرتی ہے:-

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنجاری

نہ ہی زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ!

چنانچہ ایک طرف خودی کا مقام ابدیت یعنی غیر متواتر تغیر میں ہے اور دوسری طرف
 زمان سلسل میں جو غیر متواتر تغیر کے ایک ناپ یا شمار کے لحاظ سے
 ابدیت سے منسلک ہے۔ زمان خالص یعنی زمان حقیقی میں وجود کی معنی

زمان مسلسل سے پابندی نہیں بلکہ قطعی آزادانہ طور پر زمان مسلسل کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرنا ہے۔

سلسلہ روز و شب ساز ازل کی نفاں

جس سے بنائی ہر ذات اپنی قبائے صفات

اس بنا پر کائنات ایک آزادانہ تخلیقی حرکت ہے جو اینگوے الہی سے منسلک ہے۔

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے

جہاں روشن ہے نور لا الہ سے

فقط اک گردشِ شام و سحر ہے

اگر دیکھیں فروغِ مہر وہ سے!

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے حرکت کرنے والے کسی مادی جسم کے تصور کے بغیر ہم کس طرح حرکت کا تصور کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت کا تصور فرعی یا تہی ہے۔ ہم حرکت سے اشیا کی تفریع کر سکتے ہیں لیکن ساکن اشیا سے حرکت کی تفریع نہیں کر سکتے۔ اگر ہم ساکن دیمقراطیسی جواہر کو اصل حقیقت فرض کر لیں تو ہمیں خارجی حیثیت سے ان جواہر میں حرکت کو داخل کرنا پڑتا ہے جس کی ماہیت ان سے بالکل مختلف ہے۔ دراصل جدید طبیعیات کی رو سے اشیا کی اصلیت حرکت ہے، اور مادے کی ماہیت برق ہے نہ کہ ایسی چیز جو برقی گئی ہو۔

اگر کہ تو پاس غلط کردہ خودی داری

اُس چہ پیش تو سکون است خرامِ امتِ ایں جا

جن چیزوں کو ہم اشیا کہتے ہیں وہ واقعات ہیں فطرت کے تسلسل میں جسے فکرِ علی اغراض کے لیے کثرت میں تقسیم کر لیتی ہے۔ ہم اپنی موجودہ زندگی

میں ایغوی مطلق کی فاعلیت کی تعبیر کائنات کے نام سے کرتے ہیں۔ کائنات کسی خاص لمحہ میں متناہی ہو، لیکن چونکہ اس کا رشتہ تخلیقی ایغوی سے ہے اس لیے بڑھتی جاتی ہو، لہذا غیر محدود ہو۔ اس کی وسعت ہر کوئی حد ناطق ہو نہیں سکتی۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہو شاید

کہ آ رہی ہو دما دم بدلے گن فیکون!

ان تمام مباحث کی روشنی میں ہمیں ذیل کے اشعار کا مطالعہ کرنا چاہیے جن میں ”زردان“ کے نام سے روح زمان و مکان کی تمثیل کی گئی ہے۔

ناگہاں دیدم میانِ غرب و شرق	آسماں در یک سحابِ نور غرق
ز اں سحابِ افرشتہ آمد فرود	باد و طلعت این چو آتش اں چو دود
آں چو شب تاریک و ایں روشن شہاب	چشمِ ایں بیدار و چشمِ آں بہ خواب
بالِ اُردار رنگِ ہائے سرخ و زرد	سبز و سیمین و کبود و لا جو رد
چوں خیالِ اندر مزاجِ اورے	از زیں تا کہکشاں اور ادمے
ہر زماں اُردا ہوائے دیگرے	پر کشادہ در فضائے دیگرے
گفت ”زردانم جہاں را قاہرم	ہم نہانم از نگہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من	ناطق و صامت ہمہ بنچیر من
غنجہ اندر شاخِ می بالد زین	مرغک اندر آشاں نللہ زین
دانہ از پرواز من گرد نہال	ہر فراق از فیض من گرد وصال
ہم عتابے ہم خطبے آورم	تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من ماتم، من نشور	من حساب و دودنخ و فردوس و حور!
آدم و افرشتہ در بند من است	عالم شش روزہ فرزند من است!

ہر گلے کر شاخ می چینی منم اُم ہر چیزے کمی بینی منم !
 در طلسم من اسیر است این جہاں از دم ہر لحظہ پیر است این جہاں
 لی مع اللہ ہر کردار دل نشست آں جواں مرے طلسم من شکست
 گر تو خواہی من نہاشم در میاں
 لی مع اللہ باز توں از عین جاں

(جاوید نامہ)

اس سلسلہ میں ایک اور نظم ”نوائے وقت“ ہے جس میں زمان کے ان تمام پہلوؤں کو آشکارا کیا گیا ہے جو مندرجہ بالا مباحث میں آچکے ہیں۔
 خورشید بہ دامنم، انجم بہ گریبانم در من نگری، ہیچم، در خود نگری جانم
 در شہر بیابانم در کاخ و شبانم من در دم و در نامم، در عیش فراوانم
 من تیغ جہاں سوزم، من چشمہ جیوانم
 چنگیزی و تیموری، شستے ز غبار من ہنگامہ افرونگی، یک جستہ شیراز من
 انسان و جہان او، از نقش و نگار من خونِ جگر مرداں، سامان بہار من
 من آتشِ سوزانم، من روضہ رضوانم
 آسودہ و دیارم، ایں طرفہ تماشا ہیں در بادۂ اہر زوم، کیفیتِ فردا ہیں
 پنہاں بہ ضمیر من، صد عالم رعنا ہیں صد کوبِ غلطاں ہیں، صد گنجِ خضرا ہیں
 من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم
 تقدیرِ فسون من، مدبیرِ فسون تو تو عاشقِ لیلائے من، دشتِ جنون تو
 چوں روحِ رواں پاکم، از چند ہنگوں تو تو از درونِ من، من از درونِ تو
 از جان تو پیدایم، در جان تو پہناسم
 من رہرود تو منزل، من مزروع تو حاصل تو ساز صد آہنگے، تو گرمیِ ایں محفل

آوارہ آب و گل دریا ب مقام دل گنجیدہ بہ جاے میں ایں قلم بے سہل
از موج بلند تو سر بر زدہ طوقاخم

(پیام شرقی)

اسلامی فکر پر ہمیشہ سے زمان کا یہ تصور حاوی رہا ہے کہ زمان ایک زندہ حقیقت ہے اور زندگی نام ہے زمان کے اندر ایک مسلسل حرکت کا۔ اسی تصور کا نفیاتی اثر ہے کہ اسلامی فکر پر یونانی فلسفہ کا تا دیر غلبہ نہ رہ سکا اور یونانیوں کے سکونی تصورات کے خلاف ذہنی بغاوت شروع ہوئی۔ اسی بغاوت کا نتیجہ وہ نظریے ہیں جن کی اساس حرکت پر قائم ہے اور جن کی بدولت دور جدید کی سائنس کی داغ بیل پڑی۔ اس سلسلہ میں ایک مثال البرونی کی ہے جس نے پہلی دفعہ ریاضی تفاعل کا تصور قائم کیا۔ کائنات کی تصویر میں تفاعل کا تصور زمان کے عنصر کو داخل کرتا ہے اور قائم کو متغیر میں تبدیل کرتا ہے۔ خوارزمی نے الجبرا کی بنیاد ڈالی جو دراصل یونانیوں کے خالص مقدار کے تصور سے خالص اضافت کی طرف ایک اقدام تھا۔ البرونی نے اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر ضابطہ ادراج کی تعمیم شلشی تفاعل سے عام تفاعل میں کی۔ اسی طرح حرکی نقطہ نگاہ کی ایک اور مثال ابن مسکویہ (معاصر البرونی) کا نظریہ ارتقا ہے۔ ابن مسکویہ کے مطابق ارتقا کے ابتدائی مدارج میں نباتات

(1) (Mathematical function)

(2) Fixed

(3) Variable

(4) Pure Magnitude

(5) Pure Relation

(6) Formula of Interpolation

Handwritten signature and notes.

کی نمود و انفرائش کے لیے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ جمادات کے جمود سے ارتقا کی طرف پہلا قدم ہے۔ بعد کے درجوں میں ان کی چھوٹی چھوٹی شاخیں ہوتی ہیں جو خفیف سی حرکت کر سکتی ہیں، اور انفرائش جنس کے لیے بیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس سے بلند تر مدارج میں یہ ترتیب جنبش کرنے اور جھومنے کی قابلیت بڑھتی جاتی ہے۔ اور درخت تنے اور پھلوں کے مالک ہوتے ہیں۔ اس سے بلند تر مدارج میں ان کی نشوونما کے لیے بہتر موسم اور بہتر زمین کی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ نباتات میں ارتقا کا اخیر درجہ انگور کی بیل اور کھجور کے درخت ہیں، جو گویا اس سرحد پر اسادہ ہیں جو نباتاتی اور حیوانی زندگی کو جدا کرتی ہے۔ نباتاتی زندگی سے حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم ایک مقام سے دوسرے مقام کو حرکت کرنے کی قابلیت سے شروع ہوتا ہے۔ حیوانی زندگی کے مدارج حاسوں پر مبنی ہیں — لمس کا احساس پہلا ہے اور بصر کا آخری۔ حاسوں میں اضافے کے ساتھ حرکت کی قابلیت بڑھتی جاتی ہے۔ جیسے یہ ترتیب کیڑوں، مچھلیوں، پونیوں اور شہد کی مکھیوں کے درجوں سے پایا جاتا ہے۔ جو پایوں میں حیوانیت کی تکمیل گھوڑے میں اور پرندوں میں باز میں ہوتی ہے، اور اخیر درجہ بندر ہے جو بہ لحاظ ارتقا انسان سے ایک درجہ نیچے ہے۔ اس کے بعد ارتقائی مدارج نفسانی تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں، یہاں تک کہ بشریت جہالت و بربریت سے تہذیب کے درجہ کو پہنچتی ہے۔

اس سلسلہ میں عراقی کے نظریہ مکان پر بحث کرنا بھی ضروری ہے جو حیرت انگیز نقطہ نگاہ کا شعور اپنے اندر موجود رکھتا ہے۔ عراقی نے اپنے نظریہ کی بنیاد قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیتوں پر قائم کی ہے جن کے مطابق خداے تعالیٰ سے کسی نہ کسی قسم کے مکان کا رشتہ ضروری ہے

کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا زمین و آسمان کی تمام چیزوں کو جانتا ہو؟
 تین آدمی خلوت میں ہم کلام نہیں ہوتے جب تک کہ چوتھا وہ نہ ہو،
 اور نہ پانچ جب تک کہ ان میں چھٹا وہ نہ ہو، اور وہ اس سے کم ہوں
 یا زیادہ اور کہیں بھی ہوں، وہ ضرور اُن کے ساتھ ہوگا۔ (۵۸ : ۸)
 تم کسی حال میں بھی ہو، اور قرآن کی کوئی بھی آیت پڑھ کر سناؤ،
 اور کوئی بھی کام کرو، جہاں کہیں بھی تم مشغول ہو، ہم تمہارے اعمال
 کے شاہد ہوں گے۔ (۶۲ : ۱۰)

ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم جانتے ہیں کہ اُس کی روح اُس
 سے کیا سرگوشیاں کرتی ہے، ہم اُس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس
 کے قریب ہیں۔ (۵۰ : ۱۵)

یہاں اس امر کی احتیاط ضروری ہو کہ تقرب، اتصال اور باہمی افتراق جن معنوں
 میں مادی اجسام سے منسوب کیے جاتے ہیں، خدائے تعالیٰ سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔
 کائنات سے ذات باری کا اتصال روح اور بدن کے اتصال کا ہم مثل ہے۔ روح جسم
 کے اندر ہے اور نہ باہر، تاہم جسم کے ہر ذرہ سے اس کا اتصال ایک حقیقت ہے۔ اس
 اتصال کی حقیقت کو اس وقت تک سمجھنا دشوار ہے جب تک کہ روح کی لطافت کے
 لیے ایک موزوں و مناسب مکان کا تصور نہ کیا جائے۔ اس بنا پر ذات باری کے لیے
 ایک ایسے مکان سے تعلق رکھنا لازم آتا ہے جو اس کی مطلقیت کے مناسب ہو۔ عرواقی
 نے مکان کے تین اقسام قرار دیے ہیں (۱) مادی اجسام کا مکان (۲) غیر مادی اجسام
 کا مکان اور (۳) مکان الہی۔ مادی اجسام کے مکان کے تین مختلف مدارج ہو سکتے
 ہیں (۱) ٹھوس اجسام کا مکان، (ب) لطیف اشیاء مثلاً ہوا کا مکان اور (ج) لطیف تر
 اشیاء مثلاً روشنی کا مکان۔ ٹھوس اجسام کے مکان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جگہ اور

گنجائش سے غسوب کیا جاتا ہے۔ اس مکان میں اشیا جگہ یعنی محل کے طالب ہیں اور جنبش دینے پر مزاحمت یا تعرض کرتے ہیں، اور یہاں حرکت کے لیے وقت درکار ہے (ب، لطیف اجسام، مثلاً ہوا اور آواز کے مکان میں بھی اجسام ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کی پیمائش وقت کی بدولت کی جاتی ہے جو ٹھوس اجسام کے وقت سے مختلف ہے) (جیسا کہ عراقی کے نظریہ مکان کے سلسلے میں دیکھا جا چکا ہے)۔

کسی طرف میں تازہ ہوا اس وقت تک منتقل نہیں ہوتی جب تک کہ ظرف کی بوسیدہ ہوا اس سے خارج نہ ہو جائے، اور ہوا کی امواج کا وقت ٹھوس اجسام کے وقت کے مقابلہ میں کچھ نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے (ج، لطیف تر اجسام کے مکان کی مابینیت سورج کی روشنی کی مثال سے بھی جاسکتی ہے جو آن واحد میں آسمان سے زمین کے دور دراز حصوں میں پہنچ جاتی ہے، گو یا اس مکان میں وقت تقریباً صفر ہو جاتا ہے۔ روشنی کا مکان ہوا کے مکان سے لطیف تر ہے اور ایک دوسرے کو بے دخل نہیں کرتا؛ کیونکہ کسی کمرے میں سووم بتی کی روشنی ہوا کو خارج کیے بغیر ہر چار سو پھیل جاتی ہے۔ روشنی کے مکان میں فاصلہ اور عنصر کا وقت تو بالکل مفقود نہیں، لیکن یہاں باہمی مزاحمت پائی نہیں جاتی۔ ایک سووم بتی کی روشنی ایک فاصلہ تک پہنچ سکتی ہے، لیکن کمرے میں سووم بتیوں کی روشنیاں ایک دوسرے کو بے دخل کیے بغیر غلط ملط ہو جاتی ہیں۔ (۲) اب غیر مادی اجسام مثلاً ملائکہ کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے، عراقی کہتا ہے کہ یہاں بھی فاصلہ کا عنصر مفقود نہیں ہے، کیونکہ ملائکہ اگرچہ سنگین دیواروں میں سے بھی بے آسانی گزر جاتے ہیں، لیکن حرکت سے آزاد ہو نہیں سکتے جو دلیل ہوان کی روحانی خامی کی۔ چنانچہ مکانی آزادی کا بلند ترین درجہ روح انسانی ہے جو اپنی اصلیت میں نہ حرکت کی متحمل ہے اور نہ سکون کی۔ اس طرح مکان کے مختلف مدارج طر کرتے ہوئے عراقی (۳) مکان الہی کی وضاحت کرتا ہے جو تمام ابعاد سے آزاد ہے اور تمام لامتناہیوں کے نقطہ اتصال پر مبنی ہے۔ عراقی نے نان الہی

کو تفسیر سے بالکل متبرّا قرار دیا ہو۔ یہ غلط فہمی اس لیے پیدا ہوئی ہو کہ اس نے اپنے واردات کے نفیاتی تجزیہ کی مدد سے زمان الہی سے زمان مسل کے رشتہ پر غور نہیں کیا اور اسے ارسطو کے اس نظریے پر یقین تھا کہ کائنات ایک قائم چیز ہو۔ تاہم یہ نظریہ اس وجہ سے بہت اہم ہو کہ وہ حرکی نقطہ نگاہ کا حامل ہو، اور عراقی نے اس نظریے میں مکان کی ایک حرکی حیثیت کا تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہو۔

لیکن زمان کا حرکی تصور جس طرح ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ سے عیاں ہو، وہ اپنی مثال آپ ہو۔ سائنسی نقطہ نظر سے تاریخ کا جائزہ لینا کوئی آسان کام نہیں۔ اس کے لیے وسیع تجربہ، عملی استدلال کی پختگی اور زندگی اور زمان کے متعلق بعض صحیح اور واضح تصورات سے کامل آشنائی ضروری ہو۔ ان میں سے دو تصورات نہایت ہی اہم ہیں اور یہ دونوں کے دونوں قرآن حکیم میں موجود ہیں:- (۱) زندگی کا تصور ایک عضوی وحدت کی حیثیت سے اور (۲) زمان کی حقیقت کا ادراک اور زندگی کا تصور زمان میں ایک مسلسل حرکت کے لحاظ سے۔ ابن خلدون کی دقیقہ رس نگاہوں نے قرآن حکیم کی روح تک رسائی حاصل کی، اور جس چیز نے ابن خلدون کو تاریخ جدید کے ابوالابا کے لقب کا مستحق ٹھہرایا ہو، وہ زمان کی حقیقت کا ادراک ہو جس کی بدولت زمان میں مسلسل حرکت کے لحاظ سے تاریخ ایک ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے مقرر شدہ ہو، بلکہ ایک ایسی حرکت ہو جو خالص تخلیقی ہو۔ بہت ممکن ہو کہ ابن خلدون برگساں کی طرح اس تصور کے ذہنی تجربہ کی کوشش کر سکتا، لیکن الہیات سے اس کی بنتی نہ تھی۔

تاریخ اسلام میں اقبال پہلا مفکر ہے جس نے ابن خلدون کی طرح زمان کی حقیقت ہی کو محسوس نہیں کیا بلکہ برگساں سے ایک قدم آگے بڑھ کر اس مسئلہ پر معروضی اور موضوعی، دونوں جہتوں سے روشنی ڈالی اور کامیاب طور پر الہیاتی پیچیدگیوں کو حل کیا۔ اس ضمن میں زیادہ تر اُس نے فلسفیانہ بحثوں سے کام لیا ہے، لیکن جہاں کہیں اس نے شاعرانہ زبان میں اس عقدے کو داکیا ہے، وہاں بے اختیار ہماری زبان پر یہ شعر آجاتا ہے:-

ز شعر دل کش اقبال می توں دریافت

کہ درس فلسفہ داد و عاشقی و رزید!

ذیل کے اشعار سے اچھی طرح اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ حقیقت زمان کا احساس اس کے تخیل پر کس قدر شدت کے ساتھ اثر فرما ہے حقیقت یہ ہے کہ محض فلسفیانہ ہی نہیں بلکہ فنی اعتبار سے بھی اس سے بہتر شاعری سمجھ میں آ نہیں سکتی:-

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات

سلسلہ روز و شب اصل حیات و موات

سلسلہ روز و شب تار حریر و رنگ

جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات!

سلسلہ روز و شب سازِ ازل کی فغان

جس سے دکھائی ہے ذات زیر و بم ممکنات

نہج کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ

سلسلہ روز و شب صیرفی کائنات

تو ہر اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
 موت ہر تیری برات موت ہر میری برات
 تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہو کیا
 ایک زمانے کی روحیں میں نہ دن ہو نہ رات !



K. V. O

Singh and

Singh and

B

Bhopinder Kaur

class 11

علامہ اقبال کی آخری علالت

(سید نذیر نیازی صاحب)

۱۹۲۳ء کا ذکر ہے۔ عید الفطر کا دن تھا۔ ۱۰ جنوری۔ لاہور کے ہر گلی کو چہر میں خوشیاں منائی جا رہی تھیں۔ حضرت علامہ بھی نہایت مسرور تھے۔ ان کا معمول تھا کہ اس مبارک تقریب پر ہمیشہ احباب کے ساتھ نماز کے لیے تشریف لے جاتے۔ جو دھری محمدین صاحب سے رات ہی سے کہہ رکھا تھا۔ ان کے آنے پر گاڑی منگوائی گئی اور حضرت علامہ جو دھری صاحب، جاوید سلہ اور علی بخشؒ کے ساتھ شاہی مسجد روانہ ہو گئے۔

علی بخشؒ کہتا ہے۔ ۱۰ جنوری کا دن نہایت مسرور تھا۔ صبح ہی سے تیز اور ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی۔ حضرت علامہ لباس کے معاملے میں نہایت بے پردہ تھے۔ سوٹ اسی وقت پہننے جب کوئی خاص مجبوری ہوتی۔ مگر بندے تو خیر انہیں نفرت تھی ہی سوزے بھی استعمال کرتے تو نہایت باریک، بالعموم شلوار، کوٹ اور پگھلی ہی میں باہر تشریف لے جاتے۔ اس روز بھی ان کا لباس یہی تھا۔ علی بخشؒ کا خیال ہے کہ حضرت علامہ کو ٹھنڈی لگ گئی۔ اس پر طرہ یہ کہ جاٹے کی شدت سے زمین بخ ہو رہی تھی۔ جن حضرات نے شاہی مسجد کو دیکھا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ دروازہ سے محراب تک کتنا فاصلہ ہے۔ حضرت علامہ کو دو بار صحن مسجد سے گزرنا پڑا اور دونوں بار ان کے پاؤں سردی محسوس کی۔ وہاں سے آئے تو حسب عادت سو یاں کھائیں۔ پنجاب میں شیر خوار کا رواج بہت کم ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ سو یاں اُپل کر رکھ دیں اور پھر جب جی چاہا ان میں دودھ اور مشک کا آمیزہ کر لیا۔ لیکن

ملہ حضرت علامہ کا مستند اور درفاضا ملازم۔

حضرت علامہ نے اپنے والد ماجد مرحوم کی تقلید میں دودھ کی بجائے دہی استعمال کیا۔ عید کا دن تو خیر آرام سے گزر گیا لیکن اگلے روز ان کو زلے کی شکایت ہو گئی۔ حضرت علامہ کا گلا بچپن ہی سے خراب رہتا تھا۔ مجھے خوب یاد ہے آج سے اُنیس بیس برس پہلے جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس وقت بھی وہ ہر دو منٹ کے بعد زور زور سے کھنکارتے تھے۔ ان کا اپنا بیان ہے کہ حکیم فقیر محمد صاحب مرحوم نے انھیں عرصے سے تاکید کر رکھی تھی کہ دودھ اور ہر اس شے سے جو دودھ سے بنی ہو رہیز کریں۔ لہذا اس موقع پر بھی انھیں قدر تا خیال ہوا کہ یہ سردی میں دہی کھلینے کا اثر ہے جو دو چار دن میں جاتا رہے گا لیکن عجیب بات ہے کہ دواؤں کے استعمال کے باوجود انھیں بہت کم فائدہ ہوا۔ علیٰ بخش معمولاً ان کی خواب گاہ کے پاس ہی بٹے کرے میں سویا کرتا تھا۔ وہ کہتا ہے ”اس تکلیف کو شروع ہوئے ۱۵ دن گزرے تھے کہ ایک شب کو دفعۃً میری آنکھ کھل گئی؛ اس وقت کوئی دودھ صائی کا عمل ہوگا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ ڈاکٹر صاحب چار پائی پٹیٹھے کھانسی سے بے حال ہو رہے ہیں۔ صبح تک یہی حالت رہی۔ اب کی ان کے لیے سہل تجویز کیا گیا۔ پھر ایسا ہوا کہ کھانسی تو جاتی رہی مگر گلا بیٹھ گیا۔ اس کے بعد ایک نہیں متعدد علاج ہوئے۔ اطبا اور ڈاکٹروں نے جو تدبیر سمجھ میں آئی کی۔ بعض دفعہ تو ایسا معلوم ہونے لگتا تھا کہ حضرت علامہ بالکل تندرست ہیں لیکن گلے کو ٹھیک نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ ~~میں~~ ان کا مرض کیا تھا کہ اس کے سامنے تمام کوششیں اکارت گئیں۔

میں ان دنوں دہلی میں تھا اور ان حالات سے بالکل بے خبر یہ وہ زمانہ تھا جب ڈاکٹر بھیت دہی جامعہ ملیہ کی دعوت پر توسیعی خطبات کے لیے تشریف لائے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر انصاری مرحوم کی خواہش تھی کہ سال گزشتہ کی طرح ان میں سے کسی ایک کی صدارت حضرت علامہ بھی کریں۔ یوں بھی جامعہ کا ہر طالب علم ان کی زیارت کا مشتاق تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر ذاکر کی فرمائش پر ایک عریضہ میں نے بھی ان کی خدمت میں کھا۔ اس کا جواب موصول ہوا تو

میں نے تعجب سے دیکھا کہ والا نامہ تو حضرت علامہ ہی کا ہو مگر تحریر کسی دوسرے ہاتھ کی
مضمون یہ تھا۔

”سیری طبیعت کچھ دنوں سے طویل ہو۔ اس لیے ڈاکٹر دہی کے لیکچر کی صدارت سے
معذور ہوں۔ ڈاکٹر انصاری کا نام بھی آیا تھا۔۔۔ ڈاکٹر ذکرا کا خط بھی اس مطلب کا آیا ہو۔
آپ انھیں اطلاع دے دیجیے گا۔۔۔ لاہور آنے کا ارادہ ہو تو اس وقت تشریف لائیے
جب میں اچھا ہو جاؤں۔“ ۱۲ فروری ۱۹۳۲ء

اس غیر متوقع خبر کو سن کر مجھے بڑی تشویش ہوئی کیوں کہ حضرت علامہ نے خط
صرف اس وقت اپنے ہاتھ سے لکھنا چھوڑا جب نزول الماکی تکلیف سے پچھلے برس ان
کے لیے پڑھنا لکھنا تقریباً ناممکن ہو گیا تھا۔ میں نے خیریت مزاج دریافت کی تو کچھ روز کے
بعد اس کا جواب حضرت علامہ نے خود مرحمت فرمایا۔

”ڈاکٹر بھوت وہی سے مل نہ سکنے کا افسوس ہو۔ میں کئی دن سے طویل ہوں۔
انفلوئنزا ہو گیا تھا، اب صرف گلے کی شکایت باقی ہو۔“ ۲۷ فروری

بظاہر یہ خط میرے اطمینان کے لیے کافی تھا اور اس کے بعد حضرت علامہ نے
بھی اپنی بیماری کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا لیکن آخر اپیل میں جب مجھے کچھ دنوں کے
لیے لاہور آنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ ~~حضرت~~ علامہ بدستور طویل ہیں۔ وہ اس
وقت اپنی سیکلو ڈوڈ والی کوٹھی کی نشست گاہ میں بیٹھے تھے اور ان کا چہرہ زرد ہو رہا تھا۔
آواز نہایت کمزور تھی جیسے کوئی سرگوشیاں کرتا ہو۔ اٹھنے بیٹھنے میں ضعف و نقاہت کا
اظہار ہوتا تھا۔ میں نے بآداب عرض کی ”ڈاکٹر صاحب کیا ماجرا ہو۔ میں تو سمجھتا تھا آپ
بالکل اچھے ہوں گے۔“ فرمایا ”کچھ بہہ نہیں چلتا۔ کئی ایک علاج ہوئے لیکن گلے کی
تکلیف بدستور قائم ہو۔ ممکن ہو معافی خرابی ہو۔ ممکن ہو نقرس کا اثر۔“ میں نے زیادہ تفصیل

۱۰ بعد میں معلوم ہوا کہ حضرت علامہ نے یہ خط اپنے درینہ پیر و کا شیخ طاہر الدین صاحب سے لکھوایا تھا۔

سے حالات دریافت کیے تو معلوم ہوا کہ اول کھانسی تھی، پھر گلابیٹھ گیا۔ اس کے لیے غرضے تجویز ہوئے، دوائیں لگائی گئیں مگر بے سود۔ آخر رائے یہ ٹھہری کہ ایکس رے (X-Ray) کرایا جائے۔ ایکس رے ہوا تو پتہ چلا کہ قلب کے اوپر ایک رسولی بن رہی ہے۔ چون کہ یہ حالت نہایت خطرناک تھی اس لیے کچھ دنوں کے بعد پھر اس عمل کا تکرار ہوا اور اب کے صاف صاف کہہ دیا گیا کہ ان کی زندگی خطرے میں ہے۔ بہتر ہوگا "ڈاکٹر صاحب" وصیت کر دیں۔ میں نے ان حالات کو سن کر پھر عرض کیا۔ "کیوں حکیم نابینا صاحب سے مشورہ کر لیا جائے۔" ۱۹۲۸ء میں جب ڈاکٹر صاحبان کی آخری اور قطعی رائے تھی کہ جراثیم کے سوا اگر دوں کا اور کوئی علاج نہیں تو یہ انھیں کی سوجھ بوجھ کا اثر تھا کہ آپ کو شفا ہوئی۔ فرمایا۔ مجھ معاملہ ہو مجھے اس کا خیال ہی نہیں آیا تھا۔ اب تم دہلی جاؤ گے تو سب باتیں ان کی خدمت میں کہہ دینا۔ ممکن ہوا تو ایک آدھ روز کے لیے میں بھی چلا آؤں گا۔ اس زمانے میں لاہور میں میرا قیام کوئی ہفتہ دو ہفتہ رہا اور میں نے دیکھا کہ طرح طرح کی دواؤں کے باوجود حضرت علامہ کی صحت میں کوئی خاص تغیر نہ ہوا۔ ایک دن حفیظ جالندھری عیادت کے لیے آئے۔ میں بھی موجود تھا۔ انھوں نے مزاج پرسی کی تو حضرت علامہ سے اشارے سے پاس بلایا اور پھر اپنا یہ شعر پڑھا۔

سخن ای ہم نہیں از من چہ پرسی

کہ من با غویش دارم گفت گوئے

ان باتوں کو سن کر اگرچہ ہر شخص کو تشویش ہوتی مگر ان کے نیاز مند کیا کر سکتے تھے۔

ان کے پاس بجز دعا کے اور رکھا ہی کیا تھا۔ غرض کہ میں ان حالات میں دہلی واپس آیا اور آتے ہی حکیم نابینا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ حکیم صاحب قبلہ بڑی عنایت سے پیش آئے۔ میں نے حضرت علامہ کے مرض کی ساری کیفیت بیان کی تو بہت متروہ ہوئے اور پھر دیر تک سوچنے کے بعد کہنے لگے "نیازی صاحب! گھبراہٹ نہیں بیشک

’ڈاکٹر صاحب‘ کے اعصاب کمزور ہیں اور ان کا قلب بھی ضعیف ہو لیکن مجھے ڈاکٹروں کی رائے سے اتفاق نہیں۔ آپ انھیں اطمینان دلائیں۔ میں نسخہ تجویز کیے دیتا ہوں انشاء اللہ جلد صحت ہوگی۔ بس یہ دن محتاج حکیم نابینا صاحب کا علاج شروع ہوا اور باوجود طرح طرح کے قیمتی مشوروں اور تدابیر کے جو نئی اور پرانی طب کے ماہرین نے کیں تا دم آخر قائم رہا۔ حقیقتاً انھیں جس قدر بھی فائدہ ہوا حکیم صاحب ہی کے علاج سے ہوا اور جب ان کی تدابیر ناکام ثابت ہوئیں تو پھر کوئی تدبیر کارگر نہ ہو سکی۔

حضرت علامہ نے حکیم صاحب کی دواؤں کے ساتھ مزید احتیاط یہ کی کہ جدید طریقہ ہائے تشخیص سے برابر داد لیتے رہتے اور پھر ان کے نتائج سے بلا کم و کاست مجھے اطلاع کر دیتے۔ میں حکیم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا اور سب حالات بیان کر دیتا۔ اس اثنا میں ڈاکٹروں نے کئی نظریے قائم کیے مگر حکیم صاحب اپنے خیال پر جے رہے۔ ان کا ارشاد تھا ”ڈاکٹر صاحب کے اعصاب میں برودت ہو، قلب ضعیف ہو، جگر میں حدت پیدا ہو گئی ہو۔ ان کو ہلکا سا دم ہو۔ ڈاکٹروں نے بلغم کے انجماد کو غلطی سے رسولی سمجھ لیا ہو۔“ راقم الحروف کو اگرچہ فنی اعتبار سے رائے ذہنی کا کوئی حق نہیں پہنچتا لیکن اتنا مجبوراً کہنا پڑتا ہو کہ اگر لفظی اختلافات سے قطع نظر کر لی جائے تو بعد کے امتحانات سے حکیم صاحب ہی کی تشخیص کم و بیش صحیح ثابت ہوئی۔ حضرت علامہ ۲۹ مئی ۱۹۳۲ء کے حیات نامے میں لکھتے ہیں:-

”ڈاکٹر کہتے ہیں کہ گلے کے نیچے جو آکہ صوت larynx ہو، اس کا تار ڈھیلا ہو گیا ہو۔ اس وجہ سے آواز بیٹھ گئی ہو۔ چار ماہ تک علاج ہوا، کچھ خاص فائدہ اس سے نہ ہوا۔ جسم کی کم زوری بڑھ گئی ہو۔ دہر گردہ اور نفرس کا حال تو حکیم صاحب کو خود ہی معلوم ہو، بعض ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نفرس کا اثر بھی گلے پر پڑ سکتا ہو۔

واللہ اعلم۔“

پھر فرماتے ہیں :-

”ڈاکٹر نے مزید معاینہ کیا ہے۔۔۔ ایکس رے فوٹیج لے گئے ہیں۔ معلوم ہوا ہے کہ دل کے اوپر کی طرف ایک نئی growth ہو رہی ہے جو جس سے vocal chord متاثر ہے۔ ان کے نزدیک اس بیماری کا علاج الیکٹرک ہے اور بہترین الیکٹرک علاج یورپ ہی میں ہو سکتا ہے۔ اس وقت تک تمام اندرونی اعضا اچھی حالت میں ہیں۔ اندیشہ ہے کچھ مہینوں پر اثر نہ پڑے۔۔۔۔۔ لیکن میں اس سے پہلے ہی مغربی اطباء کا امتحان کر چکا ہوں۔ حکیم صاحب سے مشورہ کیے بغیر یورپ نہ جاؤں گا۔ یورپ کے علاج پر روپیہ صرف بھی نہیں کر سکتا۔“ ۲ جون

ابھی میں ان باتوں کو حکیم صاحب کے گوش گزار نہ کرنے پایا تھا کہ اگلی ہی صبح کو ان کا دوسرا خط موصول ہوا :-

”دو دفعہ ڈاکٹروں نے خون کا معاینہ کیا۔ پہلی دفعہ خون باسلیق سے لیا گیا۔

اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس میں زہریلے جراثیم موجود ہیں۔ دوسری دفعہ انگلی سے

لیا گیا اور نتیجہ یہ کہ حالت بالکل نارمل ہے۔“ ۳ جون

میں اس اثنا میں حکیم صاحب کے مشورے سے ایک مریضہ لکھ چکا تھا۔ اس کے جواب میں فرمایا :-

”آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ الحمد للہ کہ خیریت ہے۔ میرے تمام اجاب کو

تشویش ہے اور معالجون کو بھی مگر میں خود حکیم صاحب پر کامل اعتماد رکھتا

ہوں اور موت و حیات کو اللہ کے ہاتھ سمجھتا ہوں۔۔۔۔۔ ڈاکٹر ہی کہتے

ہیں کہ فوراً لندن یا دوسری آٹھماٹا چاہیے۔ ان کے نزدیک اس growth

کی طرف توجہ نہ کی گئی تو زندگی خطرے میں ہے۔۔۔۔۔ کیا آپ نے حکیم صاحب

اور اپنے امریکن دوست پیچ سے اس کا ذکر کیا؟..... کل ٹام ڈاکٹر کہتے تھے کہ اگر حکیم صاحب کامیاب ہو گئے تو یہ ان کا دوسرا معجزہ ہو گا۔ ۵ جون ان اقتباسات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحبان کے نزدیک حضرت علامہ کا مرض کس قدر خطرناک تھا۔ لہذا انھیں بار بار مشورہ دیا جا رہا تھا کہ یورپ یا انگلستان شریف لے جائیں۔ میں نے حکیم صاحب کی طرف سے ایک تسلی آمیز خط لکھا تو جواب آیا۔

”تشویش صرف اس بات کی تھی کہ دل کے ارد گرد والی area پر وہاں ڈاکٹر ایچس رے کی تصویر سے ایک growth بتلاتے ہیں جس کا علاج ایچس رے اکسپوزر (exposure) یا ریڈیم پر جو یورپ ہی میں میسر نہ ہو گا۔ اب معلوم ہوا کہ بحث مباحثہ کے بعد ان میں بھی اختلاف ہو گا۔ ۸ جون ویسے حکیم صاحب کی دواؤں سے فائدہ ہو رہا تھا جیسا کہ حضرت علامہ نے اسی والا نامہ میں اعتراف کیا۔“ میری عام صحت بہت اچھی ہو۔ صرف آواز ادنیٰ نہیں مل سکتی۔ میں چاہتا ہوں خود حاضر ہو کر حکیم صاحب کی خدمت میں تمام حالات عرض کروں۔

لہذا ۱۱ جون کی صبح کو حضرت علامہ حکیم صاحب سے مشورہ کی خاطر ایک روز کے لیے دہلی تشریف لائے اور حکیم صاحب نے انھیں دیکھ کر ہر طرح سے اطمینان کا اظہار کیا۔ حضرت علامہ بھی نہایت خوش و خرم واپس گئے۔ اب بے جود و تجویز ہوئی اس کے اثرات کے متعلق فرماتے ہیں:-

”آج ساتواں روز ہو۔ میں صبح کی نماز کے بعد آپ کو یہ خط لکھ رہا ہوں....
 بلغم ناک کی راہ سے بھی نکلتا ہے.... آواز میں فرق ضرور آگیا ہے مگر نمایاں طور پر نہیں.... گلے میں خارش سی معلوم ہوتی ہو۔ کہتے ہیں یہ صحت کی

ڈاکٹر ڈی۔ ایم۔ شرا ایم۔ ڈی۔ ایم۔ ایس دہلی حضرت علامہ کے ارشاد پر میں نے ان سے بھی زبانی مشورہ کیا اور اس طرح تھوڑے بہت حالات جو ان کو معلوم ہو سکے ان کی بنا پر انھیں بھی روسی کے نظریے سے قائل نہیں تھا۔

علامت ہو۔ واللہ اعلم۔۔۔۔۔ میرے تمام احباب منتظر ہیں کہ دیکھیں کب

ڈاکٹروں کو شکست ہوتی ہو؟ ۱۶ جون

اب حضرت علامہ کی صحت بتدریج ترقی کر رہی تھی اور لاہور میں اسے طب کا ایک
عجزہ تصور کیا جاتا تھا۔ اسی طرح لوگوں کو ایک مشغلہ ہاتھ آگیا۔ گویا سوال حضرت علامہ کی صحت
کا نہیں تھا بلکہ قدیم اور جدید کے تعامل کا۔ حضرت علامہ خود فرماتے ہیں:-

”آواز میں جیسا کہ پہلے کچھ چکا ہوں، فرق آگیا ہو۔ جب معاملہ ہو جس سے
انسانوں کے ضمیر میں جو کچھ گزر رہا ہو اس کا پتہ چلتا ہو۔ بعض لوگ میری
بیماری سے محض اس واسطے دل چسپی کا اظہار کر رہے ہیں کہ دیکھیں ڈاکٹروں
کو کب شکست ہوتی ہو۔۔۔۔۔ اب کی دفعہ دوا اور زیادہ طاقت ور ہو تو اچھا
ہو تاکہ عجز سے کاظہور جلد ہو۔“ ۱۷ جون

مختصر یہ کہ حکیم صاحب قبلہ کا علاج یہاں تک کامیاب ہو رہا تھا کہ حضرت علامہ نے سفر
کا پروگرام مرتب کرنا شروع کر دیا۔ روڈز لیکچرز کے سلسلے میں آکسفورڈ سے پہلے ہی دعوت
آجکی تھی۔ پھر جنوبی افریقہ کے مسالوں نے ان سے تشریف آوری کی درخواست کی
اور اس کے بعد:-

”جرمنی سے خط آیا ہو کہ ترکی کی طرف سے بھی دعوت آنے والی ہو۔ بہر حال

میری خواہش ہو کہ اس جہان سے رخصت ہونے سے پہلے

برآورد ہرچہ اندر سینہ داری سرورے، ”نالہ آہ و فغاں“۔ ۲۰ جون

لیکن صحت کی اس تدریجی ترقی کے ساتھ حضرت علامہ نے پرہیز کا سلسلہ چھڑ دیا۔

اس معاملے میں ان کا علاج بڑا نازک تھا۔ یوں وہ کوئی بہت زیادہ کھانے والے نہیں تھے
مگر کھانے پینے کی چیزوں میں شاعری تو کر سکتے تھے۔ ان کا برسوں سے معمول تھا کہ رات
کو صرف دو دوہ دلیا پر اکتفا کرتے اور جی چاہتا تو کشمیری چائے بھی استعمال کر لیتے۔ اس

موقع پر حضرت علامہ کے نیاز مند بالائی کی تقسیم پر خوب خوب لڑا کرتے تھے رہتی ہوئی بالائی نہیں بلکہ بالائی جو عام طور سے دودھ میں ہوتی ہو ان کا کھانا نہایت سادہ ہوتا تھا یعنی گوشت میں کچی ہوئی بستی۔ ناشتہ صرف تسی یا ایک آدھ بسکٹ اور پلے کا ہوتا اور وہ بھی روزمرہ نہیں۔ خوراک کی مقدار بھی کم تھی اور اس کا اہتمام اس سے بھی کم تھی دنوں میں جب بچوں کی جرمن اتالیتی آگئی ہو تو ان کی تربیت کے خیال سے سبز کرسی کا انتظام کیا گیا۔ یہ چیزیں موجود تو تھیں مگر اتفاقی ضروریات کے لیے۔ اور حضرت علامہ بھی ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہونے لگے۔ مگر پھر دو ہی تین دن میں اپنی عادت سے مجبور ہو جاتے۔ فرماتے۔ ”علی بخش میرا کھانا الگ لے آؤ۔“ علی بخش پانی اور چلپی لیے کمرے میں داخل ہوا۔ حضرت علامہ لیٹے لیٹے اٹھ بیٹھے اور وہیں ہلنگ پر نشست جمالی۔ تولیہ یا درمال زانوؤں پر ڈال لیا۔ علی بخش نے کھانے کی کشتی سامنے رکھ دی۔ اجاب میں سے اگر کوئی صاحب بیٹھے ہیں تو انہوں نے آپ بھی آئیے کہ کھانا کھانا شروع کر دیا، ہاں اگر کھانے کے بعد پھل آگئے تو وہ باصرار ہر شخص کو ان میں شریک کر لیتے۔ یہ تھان کے کھانا کھانے کا انداز اور ہر چند کہ اس میں تکلف یا اہتمام کو کوئی دخل نہ تھا مگر ان کی رائے تھی کہ جو چیز بھی کھائی جائے خوش مذاقی سے کھائی جائے اس کا ذائقہ عمدہ ہو، رنگ اور بو خوش گوار ہو۔ ترشی اور سرخ میوے انہیں بہت پسند تھے۔ پھلوں میں آم کے تو وہ گویا عاشق تھے۔ غذاؤں میں کباب اور بریانی خاص طور سے مرغوب تھی۔ فرمایا کرتے تھے یہ ”اسلامی غذا“ ہے۔ گرمیوں میں برف کے استعمال کو ہر شخص کا جی چاہتا ہے لیکن حکیم صاحب نے گلے کی تکلیف کے خیال سے منع کر رکھا تھا۔ حضرت علامہ بار بار پوچھتے برف کے متعلق کیا رائے ہے؟ ایک دفعہ بکھا۔ کہ شریعت سے ایک شخص صراحی لایا تھا اسی میں پانی ٹھنڈا کر لیتا ہوں۔ مگر جب صحت کی طرف سے اطمینان ہو گیا تو استفسارات کی بھرمار ہونے لگی۔ اب مزاج میں بھی لطافت اور

(برق ڈال کر)۔ (۳) دو کی خوراک بڑھ جائے سے تو ایسا نہیں ہوا؟

ایک دوسرا خط ہے۔

”ہر چیز کے متعلق فرداً فرداً دریافت کیجئے... چائے، سبزی، پھل، گوشت،

شربت وغیرہ... علیٰ غذا چاول، خشک، پلاؤ، شہد“۔ ۲۷ رجوع

تقریباً یہی انداز طبیعت ان کا دواؤں کے متعلق تھا۔ دوا جو بھی ہو لطیف ہو، خوش ذائقہ ہو، خوش رنگ ہو، بو ایسی کہ ناگوار نہ گزرے، خوراک کم اور موثر لیکن چون کہ حکیم نابینا صاحب کی دوائیں اس معیار پر پوری اُترتی تھیں، اس لیے ان سے زیادہ تر اختلاف کھائے پینے کی چیزوں میں ہوتا۔ دیکھتے ڈاکٹر صاحب کے لیے مغز، مصفور یا مغز خروگوش بہت مفید رہے گا۔ حضرت علامہ فرماتے مغز اور اس کا استعمال؟ معاذ اللہ! یہ کیسے ممکن ہو؟ مجھے تو اس کے دیکھنے ہی سے کراہیت محسوس ہوتی ہے۔ میں گوشت تو کھا لیتا ہوں مگر دل، گردہ، کلیجی وغیرہ کبھی نہیں کھائی حکیم صاحب تدبیریں سوچتے۔ اگر مغز کو شوبے یا چاول میں ملا دیا جائے تو ڈاکٹر صاحب کو پتہ نہیں چلے گا میں علیٰ بخش کو الگ خط لکھنا اگر علیٰ بخش کی تربیت ہی اس طرح ہوئی تھی کہ وہ کوئی کام حضرت علامہ کے خلاف نشانہ نہ کر سکتا۔ وہ فوراً کہہ دیتا۔ نیازی صاحب نے اس طرح کا خط بھیج دیا ہے۔ حضرت علامہ ان باتوں کو سنتے اور سنتے ہی مجھے لکھ دیتے کہ اگر مغز کا استعمال ایسا ہی ضروری ہو تو کیوں نہ اس کا جوہر تیار کر لیا جائے!

عرض کر ایک ہی مہینے کے اندر حکیم صاحب کی دواؤں سے وہ فائدہ ہوا کہ حضرت علامہ شدید گرمیوں کے باوجود سفر کے لیے تیار ہو گئے۔ اب کے قصد سرہنہ کا تھا اور تقریب اس کی یہ کہ۔

”چند روز ہوئے صبح کی نماز کے بعد میری آنکھ لگ گئی کسی نے پیغام دیا ہم نے جو خواب تمہارے اور امیر شکیب ارسلان کے متعلق دیکھا تھا

اسے سرہند بھیج دیا ہے۔ میں یقین ہے اللہ تعالیٰ تم پر بہت بڑا فضل کرے
والا ہے۔۔۔ مزید برآں جاوید جب پیدا ہو تو میں نے عہد کیا تھا کہ ذرا بڑا

ہوے تو حضرت کے مزار پر لے جاؤں گا۔“ ۲۹ جون

پنانچہ ۲۹ جون کی شام کو حضرت علامہ سرہند تشریف لے گئے اور ۳۰ جون کی شام
کو واپس آ گئے۔ تاثرات سفر کے متعلق ان کے بعض عنایت ناموں کے اقتباسات یہ ہیں:-

”نہایت عمدہ پاکیزہ اور پُر نضا جگہ ہے۔ انشا اللہ پھر بھی جاؤں گا۔“ ۲ جولائی

”مزار نے میرے دل پر بہت اثر کیا۔ بڑا پاکیزہ مقام ہے۔ پانی اس کا سرد

اور شیریں ہے۔ سرہند کے کھنڈر دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آ گیا

جس کی بنا حضرت عمر بن العاص نے رکھی تھی مگر کھدائی ہو تو معلوم نہیں

اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے متعلق کیا کیا انکشافات ہوں۔ یہ شہر

فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا اور موجودہ لاہور سے وسعت اور

آبادی میں دگنا۔“ ۳ جولائی

رفتہ رفتہ حضرت علامہ کی صحت اس قدر اچھی ہوئے لگی کہ ڈاکٹروں کو بھی اپنی رائے

بدلتی پڑی۔ ۵ جولائی کا خط ہے:-

”..... کہتے ہیں کہ ٹیومر یا گردتھ کا نظریہ صحیح نہیں کیوں کہ آپ کی صحت اور

دوسرے حالات سے مطابقت نہیں دکھاتا۔ اگر ٹیومر یا گردتھ ہوتی تو عام

صحت اس قدر اچھی نہ ہوتی بلکہ اس کی حالت روز بروز بدتر ہوتی چلی جاتی۔“

پھر لکھتے ہیں:-

”یہ بات اب یقینی ہو گئی ہے کہ ٹیومر یا گردتھ نہیں۔ صرف شاہ رگ کا پھیلاؤ

ہے، یا تو خون کے سٹی مادوں کی وجہ سے یا نفس کے زیادہ استعمال سے۔

بعض پہلوؤں اور گوتوں کو بھی یہ شکایت ہو جاتی ہے۔“ ۱۱ جولائی

”میں پہلے کچھ چکا ہوں کہ ٹیومر کا نظریہ ایسے ہی غلط ثابت کر دیا۔
 ڈاکٹر کہتے ہیں گو ٹیومر نہیں تاہم شاہ رگ کا پھیلاؤ ہو اور یہ بھی ایک قسم
 کا swelling ہے۔ ان کی رائے میں یہ مرض خطرناک نہیں لیکن آواز
 کا طبعی حالت میں محدود کرنا شنبہ ہے..... اس کا علاج صرف یہ ہو کہ موجود
 آواز پر اکتفا کی جائے اور شاہ رگ کے مزید پھیلاؤ کو دواؤں کے ذریعہ
 روکا جائے۔“ ۱۳ جولائی

گویا قدیم اور جدید کے درمیان جو تصادم مہینوں سے جاری تھا، اس کا خاتمہ بالآخر قدیم
 ہی کی فتح پر ہوا۔ حکیم نابینا صاحب کے اس اعجاز کا شہر بھر میں چرچا تھا۔ اس اثنا میں
 حضرت علامہ خود بھی اظہار تشکر کے لیے دہلی تشریف لائے۔ ان کی بیماری کو اب کم و
 بیش چھ مہینے گزر چکے تھے۔ شرودھ کے چار مہینوں میں ایلوپیتھک علاج ہوتا رہا۔
 حکیم صاحب کی تداویر کا نتیجہ یہ تھا کہ:-

”اگر میری آواز اصلی حالت پر محدود کرتی تو میں اس ۶ ماہ کی بیماری کو خدا
 کی رحمت تصور کروں گا کیوں کہ اس بیماری نے حکیم صاحب کی وہ ادویۃ
 استعمال کرنے کا موقع پیدا کیا جنہوں نے میری صحت پر ایسا نلیاں اثر
 کیا کہ تمام عمر میری صحت کبھی ایسی اچھی نہ تھی جیسی اب ہے۔“ ۲۳ جولائی
 لیکن حکیم صاحب کی اس سحر نما کامیابی کے باوجود آواز کا مسئلہ جوں کا توں قائم رہا۔
 اس میں کوئی شک نہیں کہ اب گلے کی حالت بہتر تھی اور آواز بھی نسبتاً بڑھ گئی تھی جیسا
 کہ حضرت علامہ خود فرماتے ہیں:-

”آواز کچھ رو بہ صحت معلوم ہوتی ہو مگر اس کی ترقی نہایت غنیمت ہے۔
 خدا جانے یہ سلسلہ کب تک جاری رہے گا۔ میں نے پچھپھڑوں اور
 دل کا معاینہ دوبارہ کر لیا ہے۔ سب کچھ درست ہے۔ حکیم صاحب کی

خدمت میں عرض کیجیے کہ آپ کے روحانی اثر کی ضرورت ہے۔۔۔ انگلستان
نہ جاؤں گا۔“ ۱۶ اگست

لیکن آواز کا دھماکا بدستور قائم رہا۔ اب حضرت علامہ نے گھبرا کر دواؤں کے متعلق برائے
زنی کرنا شروع کر دی۔ ”یہ دوا ٹھیک نہیں۔ اُس دوا سے فائدہ زیادہ معلوم ہوتا تھا۔ نئی گولی یا
کس شکایت کے لیے ہیں۔ انھیں گھلا کر استعمال کروں؟ گھلا کر استعمال کرنا تو شکل ہے۔ فلاں دوا
کی مقدار کیوں نہ بڑھا دی جائے۔ اس کی کیا وجہ ہے کہ دوسرے ہفتے آواز پر کوئی اثر نہیں
ہوا؟ کیا آپ میرے خط حکیم صاحب قبلہ کو شاد دیتے ہیں؟ میں سمجھتا ہوں کئی ایک باتیں
جو اب طلب ہیں۔ آپ بھول گئے یا حکیم صاحب ہی نے خیال نہیں کیا“ اور حاصل اس
تمام پریشانی کا یہ کہ:-

”دو ماہ میں آواز نے کوئی خاص ترقی نہیں کی اس واسطے ڈاکٹر صاحبان
بغلیں بجا رہے ہیں کہ آواز درست نہ ہوگی۔ میں کبھی کبھی مایوس ہو جاتا ہوں
مگر حکیم صاحب کی توجہ اور روحانیت پر بھروسہ رکھتا ہوں“۔ ۱۷ اگست
ایک طرف صحت کی عمدگی کی یہ کیفیت:-

”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا بدن نئے سرے سے تعمیر ہو رہا ہے مگر تعجب ہے

آواز میں کوئی تبدیلی نہیں“۔ ۲۰ ستمبر

دوسری جانب آواز کی پستی۔ غرض کہ حضرت علامہ گھبرا گئے۔ ڈاکٹر انھیں یورپ کے سفر
پر آمادہ کر رہے تھے لیکن حضرت علامہ کو شاید خود بھی جدید طریقہ ہائے علاج پر کچھ بہت
زیادہ اعتماد نہیں رہا تھا۔ اب یہ ڈاکٹروں کی تنقید اور رائے زنی کو وہ بڑے غور سے سنتے ان
کے پاس علم تھا، آلات تھے، نظریے تھے، مفروضے تھے اور ان کی تردید کوئی آسان بات نہ
تھی۔ مگر ان کی دواؤں میں کوئی اثر نہ تھا۔ وہ حکیم صاحب کے ان الفاظ کو سنتے ”احصاب
میں برودت ہے اور جگر میں حدت“ تو انھیں تعجب ہوتا کہ ان اصطلاحات کا فی الواقع کوئی

مطلب ہو بھی پائیں۔ مگر حضرت علامہ کیا کرتے۔ نہ ان کو سائنس کی ترقی سے انکار تھا نہ آلات کی خوبی سے، لیکن وہ یہ دیکھتے کہ حکیم صاحب کی گولیوں میں اثر ہو، طاقت ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ”رسولی“ اور ”بڑھاد“ کے نظریوں کی تغلیط انھیں سے ہوئی تھی۔ لہذا وہ انگلستان نہ گئے۔

میں یہ سب باتیں حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کرتا۔ وہ کہتے آواز کی کشائش کے لیے وقت کی ضرورت ہو۔ صحت ٹھیک ہوگئی تو مگلا اپنے آپ کھل جائے گا۔ دراصل انھیں آواز کا اتنا خیال تھا بھی نہیں جتنا حضرت علامہ کی عام صحت اور قلب و اعصاب کی تقویت کا۔ اور حرج سے لوگوں نے یہ سنا کہ حکیم صاحب کا علاج کامیاب ہوگا وہ ازراہ خلوص و عقیدت جس نسخے کی تعریف سنتے اس کا ذکر فوراً حضرت علامہ سے کرتے چنانچہ اب ان کے دالاناموں میں اس قسم کے اشارات ہونے لگے۔ ”یک صاحب کہتے ہیں اگر چونکیں لگوائی جائیں تو بہت فائدہ ہوگا“ (۲۳ جون)۔ ”میرے مہربان — فرماتے ہیں کہ کشمیر کی پُرانی نمل قند اس مرض کے لیے اکیس سو“ (۶ جولائی)۔ ”جراحوں کے ایک پڑے حاندان کے پاس شریہ لپ ہو“۔ (۱۶ جولائی) ”شک کا استعمال کیا ہے گا؟“ (۱۶ اگست)۔ ”۸۰ ستمبر کو لکھتے ہیں:-

”عراق کے ایک ترک طبیب کے پاس شریہ علاج ہو۔ تبا کو میں چرس رکھ کر کھلاتی جائے اور شکر کی بجائے گڑ استعمال کیا جائے، دو تین روز میں آواز صاف ہو جائے گی۔“

حکیم صاحب قبل ان تجاویز کو سنتے اور سن کر پریشان ہو جاتے مگر حضرت علامہ کے پاس خاطر سے کبھی آواز کشا گولیاں اور کبھی کوئی لپ روانہ کر دیتے جن سے شاید فی الحقیقت دفع الوقتی مقصود ہوتی۔ یوں وہ اپنی دواؤں میں اس بات کا ہمیشہ لحاظ رکھتے تھے کہ آواز کو ترقی ہو لیکن حضرت علامہ تعبیل کے خواہاں تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ

جس قدر جلدی ممکن ہو انگلستان تشریف لے جائیں اور روڈز لیکچر کے سلسلے میں فلسفہ اسلامی کے تصورات مکان و زمان کی تشریح کر سکیں۔ ایک مرتبہ انھوں نے ہریشان ہو کر لکھا:-

”صحت خدا کے فضل سے اچھی ہے۔۔۔ زیادہ کیا عرض کروں۔۔۔۔۔“

آٹھ ماہ کی علالت سے (اور علالت بھی ایسی کہ فی الحقیقت کوئی علالت

نہیں) تنگ آگیا ہوں۔“ ۳۰ ستمبر

لیکن چون کہ انھیں حکیم صاحب پر اعتماد تھا اور اب ناگ سے بھی بلغم کا اخراج ہو رہا تھا، لہذا حضرت علامہ کو یقین تھا کہ آواز ہندرج مکمل ہو جائے گی۔ اس اثنا میں انھیں چھینکیں بھی آنے لگی تھیں۔ اس طرح آواز میں خاصی کشادگی پیدا ہو جاتی تو وقتی طور پر سہی۔ اور صرینے کی حالت سے ایسا معلوم ہونے لگا تھا جیسے بلغم جین رہا ہے۔ اس لیے وہ بار بار حکیم صاحب سے کوئی اکیر طلب کرتے۔

”غرض کہ اب آواز کے لیے کسی ایسے اکیر کی ضرورت ہو جو بہت جلدی

نمایاں اثر کرے اور آج کل ایسا اکیر سوائے حکیم صاحب کے اور کس

کے پاس ہے۔ اگر نہیں ہے تو ان سے کہیے کہ اپنے طبی ذوق کی گہرائیوں

سے پیدا کریں۔“ ۲ اکتوبر

ان دنوں حضرت علامہ نے صرف دو شکایتیں اور محسوس کیں۔ اول یہ کہ وسط اگست میں ان کا سرد فتنہ چکرایا اور آنکھوں کے سامنے اندھیرا سا آگیا۔ مگر یہ شکایت کچھ دنوں کے بعد خود بخود دور ہو گئی۔ ممکن ہے کہ یہ اولین علالت ہو مگر تیا بندگی جس نے تین سال کے بعد ۱۹۳۷ء میں باقاعدہ ظہور کیا۔ ثانیاً یہ کہ ان کے دونوں شانوں کے درمیان کبھی کبھی ہلکا سا درد ہو جاتا تھا۔ یہ تکلیف اگرچہ روغنا و جراح کی مالش سے جاتی رہی لیکن سال بھر جینے کے بعد اس کا دورہ ضرور ہو جاتا جسے خوب یاد ہے حکیم صاحب

کو اس درد کے اذالے کا خاص طور سے خیال تھا۔ پھر ایسا بھی ہوا کہ اس زمانے میں حضرت علامہ کو دن میں ایک آدھ بجکی سی آجاتی جس نے رفتہ رفتہ ایک ہلکی سی چیخ کی شکل اختیار کر لی۔ مگر ان کے یہ عوارض اس قدر ہنگامی اور بے حقیقت تھے کہ حضرت علامہ نے انہیں کوئی خاص وقعت نہ دی گویا آواز کی پستی کے سوا اب وہ بالکل اچھے تھے۔ ان کو تعجب تھا تو صرف یہ کہ اتنا بلغم کہاں سے آتا ہو اور اس کا سرچشمہ کیا ہو کہ ختم ہی نہیں ہوتا۔

صحت کی طرف سے اطمینان ہوا تو حضرت علامہ از سر نو اپنے مشاغل میں مصروف ہو گئے۔ سب سے پہلے انھوں نے یاحت افغانستان کے متعلق اپنے تاثرات کو "مسافر" کے زیر عنوان ترتیب دیا اور پھر بال جبریل کی طرف متوجہ ہوئے جس کے بعض اجزاء ابھی ناقص پڑے تھے۔ ۱۹۳۰ء میں میں نے ان کے انگریزی خطبات کا ترجمہ اردو میں کیا تھا۔ لیکن حضرت علامہ کی رائے تھی کہ اردو زبان میں جدید فلسفیانہ مطالب کا ادا کرنا مشکل ہو اور نہ بھی ہو تو انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار جس ایجاز و اختصار سے کیا ہو اس کو مد نظر رکھتے ہوئے ضروری معلوم ہوتا تھا کہ حضرت علامہ گول میر کا نفرس کی شرکت سے فارغ ہو جائیں تو ان کی زیر ہدایت ترجیح پر نظر ثانی کی جائے۔ اب اس کے علاوہ ایک اور تجویز ان کے ذہن میں آئی۔ یعنی اپنی چیدہ چیدہ نظموں کے ایک گلد مجموے کی ترتیب اور ایک ادارہ نشر و اشاعت کا قیام خالص اسلامی ادب کی تخلیق کے لیے۔ لیکن شیت ایرودی میں کسے دخل ہو۔ ان کی طبیعت ٹھیک ہوئی تو مرحومہ والدہ جادید سولہ بیمار ہو گئیں اور ان کی بیماری نے ایک تشویش ناک صورت اختیار کر لی۔ اس طرح قدرتنا حضرت علامہ کا ذہن اپنے خاندانی امور کی طرف منتقل ہو گیا اور انھوں نے طے کیا کہ تعمیر مکان کا مسئلہ جو پچھلے دو تین برس سے معرض التوا میں ہو، پورا ہو جائے حضرت علامہ کو دیوبند آسائش اور مال و دولت کی ہوس تو کبھی تھی نہیں ان کی اس خواہش میں بھی مدد مل

بچوں ہی کے سود و بہود اور حفاظت کا خیال مغیر تھا۔ لہذا تھوڑے ہی دنوں میں ایک مناسب قطعہ زمین میو روڈ پر خرید لیا گیا اور ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد صاحب بالکو سے تشریف لے آئے۔ حضرت علامہ نے اگرچہ میکلوڈ روڈ سے اس وقت تک قدم باہر نہیں رکھا جب تک کوٹھی ہر طرح سے مکمل اور رہنے کے قابل نہیں ہو گئی لیکن ان کی طبع نازک کو یہ ٹن کر بھی تکلیف ہوتی تھی کہ زمین کی خرید اور عمارت کی طیاری میں کس قدر سردردی سے کام لینا پڑتا ہو وہ ان باتوں کو سنتے اور خطوں میں اکثر اپنے نگہ رفاظر کا اظہار کرتے۔

وہیت کا مسئلہ اس سے پہلے طر ہو چکا تھا کہ بعض ضروری ہدایات وہ اپنے معتمد رفیق چودھری محمد حسین صاحب کو دے چکے تھے۔ ان کے نام ایک خط بھی تھا جو شروع جون میں ڈاکٹر کی تشخیص کے زیر اثر لکھا گیا۔ اس میں جاوید سلسلہ کی تعلیم اور بچوں کی دیکھ بھال کے علاوہ انھوں نے علی بنی کو چند ضروری ہدایات دی ہیں اور پھر مسلمانوں سے دعوئے خیر کی درخواست کی ہو مسلمانوں کا انھیں کس قدر خیال رہتا تھا، اس کا اندازہ ان الفاظ سے کیجیے جو علی گڑھ میں اشتراکیت کے خروج پر انھوں نے مجھے بکھے۔

”anti-Govt“ سوسائٹی کا میں نے کسی سے سنا تھا جس کا مجھے اس قدر رنج ہوا کہ تمام رات بے خواب گزری اور صبح کی نماز میں گریہ و زاری کی کوئی انتہاء نہ رہی۔ ۲۵ ستمبر اس طرح ۱۹۳۴ء بہ خیر و خوبی گزر گیا۔ ۱۸ دسمبر کو جب حضرت علامہ علی گڑھ جاتے ہوئے دہلی سے گزرے اور میں اسٹیشن پر ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ان کی صحت کہیں سے کہیں پہنچ چکی تھی۔ واپسی پر انھوں نے حکیم صاحب سے ملاقات فرمائی۔ انھوں نے مضربکھ کر ہر طرح سے اطمینان کا اظہار کیا اور سمجھائی پر ہیز اور ردائیں جاری رکھنے کی ہدایت کی۔

لیکن جنوری ۱۹۳۵ء میں سر اس مسعود مرحوم کی محبت نے انھیں بھوپال بھیج

بلایا۔ ان ایام میں مشہور ترکی خاتون خالدہ ادیب خانم کے خطبات کا سلسلہ جامعہ ملیہ کے زیر اہتمام دہلی میں شروع تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر انصاری اور اہل جامعہ نے پھر حضرت علامہ سے درخواست کی کہ ان کے کسی ایک خطبے کی صدارت کرنا منظور فرمائیں۔ شروع شروع میں تو حضرت علامہ خرابی صحت کا عذر پیش کرتے رہے مگر جب خانم نے اسلام اور مسلمانوں کے متعلق اپنے عجیب و غریب خیالات کا اظہار کرنا شروع کیا تو ان کے دل میں خود بھی اس بات کا اشتیاق پیدا ہوا کہ اگر ممکن ہو تو ان سے ملیں۔ ایک خط میں انھوں نے فرمایا :-

”مشرق کی روحانیت اور مغرب کی مادیت کے متعلق جو خیالات انھوں نے ظاہر کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظر بہت محدود ہے۔۔۔ کاش ان کو معلوم ہوتا کہ مشرق و مغرب کے کلچرل تصادم میں بنی اسی صلعم کی شخصیت اور قرآن پاک نے کیا حصہ لیا، مگر یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کیوں کہ مسلمانوں کی فتوحات نے اسلام کے کلچرل اثرات کو دبائے رکھا۔ نیز خود مسلمان بھی دوڑھائی سو سال تک یونانی فلسفہ کا شکار ہو گئے۔“

۲۳ جنوری ۱۹۳۵ء

بہر کیف ۳۰ جنوری کی صبح کو حضرت علامہ دہلی تشریف لے آئے اور خالدہ ادیب خانم کے ایک خطبے کی صدارت کے بعد بھوپال تشریف لے گئے۔ انھوں نے باتوں باتوں میں خاتون موصوفہ کو بہت کچھ سمجھانے کی کوشش کی مگر وہ کچھ نہ سمجھیں جیسا کہ ان کے خطبات اور بعد کی تصنیف سے ظاہر ہوتا ہے۔

بھوپال میں حضرت علامہ کا قیام شروع مارچ تک رہا۔ اس کی عہدگی ہوا اور حسن مناظر کی اکثر تعریف فرمایا کرتے تھے اور اپنے معالجین اور سیزبانوں کے خلوص و توجہ کے دل سے شکر گزار تھے۔ ۵ فروری کے عنایت نامے میں لکھتے ہیں :-

”موسم نہایت خوش گوار ہے۔ طبی معاینے سے جو نہایت مکمل تھا حکیم صاحب

ہی کی بہت سی باتوں کی تائید ہوتی۔ آج ۱۱ بجے مادرا بنفشی شعاعوں کا عمل شروع ہوگا۔“

اس دوران میں حکیم صاحب کی دوائیں بند کر دی گئیں تاکہ نئے علاج میں حارج نہ ہوں۔ اس طرح جو اثرات ان کی صحت پر مرتب ہوئے ان کا مفاد یہ تھا:۔

بجلی کا علاج ابھی صرف چار دفعہ ہوا۔ کچھ خفیف سافرق آواز میں ضرور ہر گز زیادہ وضاحت کے ساتھ ۸ - ۱۰ مرتبہ کے علاج کے بعد معلوم ہوگا۔ نبض کی حالت اور علیٰ ہذا القیاس دل اور پھیپھڑوں کی حالت بہت عمدہ

ہے۔“ ۱۲ فروری

۸ مارچ کی صبح کو حضرت علامہ بھوپال سے دہلی تشریف لائے۔ حکیم صاحب کو نبض دکھلائی اور دو روز ہر ایک لینسی سردار صلاح الدین سلجوقی تفصل جنرل دولت مستقلہ افغانستان کے اصرار پر قیام فرما کر ۱۲ کی صبح کو بلا ہوا پہنچ گئے۔ اب حضرت علامہ کا معمول یہ تھا کہ اصل علاج تو حکیم صاحب ہی کا رہا ہاں بیچ میں کوئی ہنگامی شکایت پیدا ہو گئی تو مقامی اطباء یا ڈاکٹروں سے رجوع کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ آواز کی اصلاح گودیر میں ہوگی لیکن بہت ممکن ہے، طبی علاج کے ساتھ بجلی کا علاج اور بھی کارگر ہو۔ لیکن افسوس ہے کہ اس زمانے میں والدہ جاوید ملز کی حالت اور بھی خراب ہو گئی۔ آخر اپریل میں مجھے لاہور آنے کا اتفاق ہوا تو میں نے انھیں بہت ستردد پایا۔ ویسے ان کی اپنی صحت بہت اچھی تھی اور آمد شعر کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ چنانچہ از رہ شفقت انھوں نے مجھے اپنے اکثر اخبار سنائے۔ کہنے لگے اگر کتاب مکمل ہو گئی تو اس کا نام صورت اسرافیل ہوگا (یہ وہی مجموعہ ہے جو بعد میں ضرب کلیم کے نام سے شائع ہوا) ان دنوں انھیں سب سے زیادہ فلو گھر کی علالت کا تھا۔ میں دہلی واپس آیا تو ان کے والداناں میں زیادہ تر اسی کا ذکر ہوتا۔ آخر ۲۴ مئی کے مکتوب میں یہ افسوس ناک خبر مئی :-

”کل شام والدہ جاوید اس جہان سے رخصت ہو گئیں۔ ان کے تلامذہ و حوٹا کا خاتمہ ہوا اور میرے اطمینان قلب کا اللہ فضل کرے۔ ہرچہ از دوست می رسد نیکو ست۔ باقی رہا میں سو میری حالت وہی ہو جو بھوپال سے آتے وقت تھی۔“

یہ زمانہ حضرت علامہ کے لیے بڑی پریشانی کا تھا۔ انھیں اپنے نئے مکان جاوید منزل میں تشریف لائے غالباً دوسرا ہی دن تھا کہ بیگم صاحبہ کی ناگہانی موت کا صدمہ پیش آیا۔ اب سوال یہ تھا کہ بچوں کی دیکھ بھال، حفاظت اور تربیت کا انتظام کیا ہو۔ ان کی اپنی طبیعت ناماز تھی۔ وکالت کا سلسلہ بند ہوئے تین چار سال گزر چکے تھے۔ ان کی زندگی میں کسب مال اور حصول منصب کی ہزاروں شکلیں پیدا ہوئیں لیکن ان کی استغنا پسند اور فقیرانہ طبیعت نے اپنی غیرت و خودداری میں کبھی آنکھ اٹھا کر بھی ان کی طرف نہ دیکھا۔ وہ کسی قسم کے احسان اور منت پذیر یا عرض جوئی کو تصور میں بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے حقیقت میں یہ ملت کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ اس نازک موقعہ پر اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے محض اپنے تعلق خاطر اور خدمت اسلامی کے جذبے میں خود اپنی جیب سے علامہ کا ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا تاکہ وہ حسب خواہش قرآن مجید کے حقائق و معارف پر قلم اٹھا سکیں۔ حضرت علامہ نے اعلیٰ حضرت کے اس حسن سلوک کو کبھی فراموش نہیں کیا اور ہمیشہ ان کے پاس گزار رہے۔ انھیں دونوں کے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:-

”اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے میری لائف ٹینشن پانچ سو روپے ماہوار مقرر کر دی ہو۔ خدائے تعالیٰ ان کو جزا سے خیر دے؛ انھوں نے عین وقت پر مجھ سے سلوک کیا۔ اب اگر صحت اچھی رہی تو بقیہ ایام قرآن شریف پر نوٹ لکھنے میں مصروف کروں گا۔“ یکم جون

اس کے بعد اگرچہ متعدد دذرائع سے یہ کوششیں ہوئیں کہ حضرت علامہ مزید وظائف قبول کریں مگر انھوں نے ہمیشہ انکار کر دیا اور یہی کہا کہ میں ایک فقیر آدمی ہوں۔ مجھے جو کچھ اعلیٰ حضرت دیتے ہیں، میری ضروریات کے لیے کافی ہے۔ حقیقت میں یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم تھی کہ حضرت علامہ سے اعلیٰ حضرت کا تعلق کیا ہے۔

۵ جولائی کو حضرت علامہ ڈیڑھ مہینے کے لیے بھوپال تشریف لے گئے تاکہ بجلی کا علاج مکمل ہو جائے۔ بھوپال میں حضرت علامہ کا قیام بالعموم سر راس مسعود مرحوم ہی کے یہاں رہتا اور سر راس مسعود ان کے آرام و آسائش کا اتنا خیال رکھتے کہ خود حضرت علامہ کو تعجب ہوتا۔ انھوں نے خود مجھ سے بیان فرمایا کہ ایک روز جب انھیں پیٹھ کے درد کا ہلکا سا دورہ ہوا تو ڈاکٹروں نے سر راس مسعود سے یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اس درد کا اصلی سبب ضعف قلب ہے لہذا انھیں چاہیے کہ نقل و حرکت میں احتیاط رکھیں۔ حضرت علامہ کہتے ہیں ”ریاض منزل میں میرا قیام بالائیں کمروں میں تھا۔ میں جب اوپر جاتا تو سید صاحب اور ان کی بیگم صاحبہ دونوں انھوں سے مجھے سہارا دیتے تاکہ زمین پر چڑھنے میں کوئی تکلیف نہ ہو۔ ایک آدمی روز تو خیر میں نے اپنے شفیق دوست کی پاس داری کے خیال سے کچھ نہ کہا لیکن تیسری مرتبہ جب پھر یہی صورت پیش آئی تو میں نے کہا آپ اور لیڈی صاحبہ ناحق تکلیف کرتے ہیں۔ انھوں نے ”کوئی بات نہیں“ کہہ کر ٹال دیا۔“ حضرت علامہ کہتے ہیں ”اسی دن یا شاید اگلے روز میں چمت پر ٹہل رہا تھا کہ سر راس مسعود دوڑے دوڑے میرے پاس آئے اور گھبرا کر کہنے لگے۔ ڈاکٹر صاحب آپ کیا غضب کرتے ہیں آرام سے لیٹے رہیے۔ میں نے پوچھا کیوں تو انھوں نے بتلایا کہ ڈاکٹروں کے نزدیک میری بیماری کس قدر خطرناک ہے۔“ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ سر راس مسعود کے خلوص و محبت کا ان کے دل پر کیا اثر ہوگا۔ ۱۹۳۷ء میں جب دفعۃً ان کی موت کا سانحہ پیش آیا تو حضرت علامہ کو بے حد صدمہ ہوا، ان کی آنکھیں مرحوم

کی یاد میں اکثر اشک بار ہوجاتی تھیں اور وہ جب کبھی ان کا ذکر کرتے، دردِ بھرے دل سے کرتے۔

بھوپال سے واپسی کے بعد حضرت علامہ کی صحت ایک خاص نقطہ پر آکر رک گئی۔ ہنگامی تکالیف کا تو انھیں زیادہ خیال نہیں تھا۔ کبھی کبھی ڈاکٹر جیت سنگھ صاحب تشریف لے آتے اور ان کے دل اور پھیپھڑوں کے معاینے سے اپنا اطمینان کر جاتے۔ لیکن بجلی کے علاج اور حکیم صاحب کی دواؤں کے باوجود مرض کا استیصال نہ ہوا۔ اس طرح صحت اور بیماری کے درمیان جو کشمکش مدت سے رونما تھی، اس کا نتیجہ کبھی کبھی ایک خراب ردِ عمل کی صورت میں ظاہر ہونے لگتا۔ بھوپال سے واپس آکر انھیں ایک حد تک کمزوری کا احساس ہو رہا تھا، لہذا انھوں نے پھر حکیم صاحب سے فرمائش کی:-

”دوا میں تین چیزوں کا لحاظ ضروری ہو (۱) بلغم کا استیصال (۲) قوت جسمانی کی ترقی (۳) آواز پر اثر۔ اگر صرف قوت جسمانی کے لیے حکیم صاحب کوئی جوہر تیار کریں تو شاید باقی دواؤں کے لیے مفید ثابت ہو، ۲۷ ستمبر ۱۹۳۶ کو تمہارے کرم نامے میں لکھتے ہیں:-

”دسی آنا جانے کا خیال ہو۔ ڈاکٹر انصاری سے خط و کتابت کر رہا ہوں انھوں نے نہایت مہربانی سے مدد کا وعدہ فرمایا ہو۔ اگر گیا تو ضروری یا

اپریل ۱۹۳۶ء میں جاؤں گا۔“

لیکن آخر اکتوبر میں جب مولانا حالی کی صد سالہ برسی کی تقریب پر حضرت علامہ پانی پت تشریف لے گئے تو انھوں نے محسوس کیا کہ ان کے لیے کسی لمبے سفر کی زحمت برداشت کرنا ناممکن ہو۔ اس طرح یہ ارادہ ہمیشہ کے لیے ملتوی ہو گیا۔ لیکن اصل بات یہ ہو کہ اس سفر کے لیے غیر معمولی اخراجات کی ضرورت تھی لہذا اس امر کا افسوس رہے گا کہ حضرت علامہ یورپ نہ گئے۔ کیا عجب کہ اس طرح انھیں فائدہ ہی ہوتا!

چوں کہ بجلی کے علاج کی تکمیل ضروری تھی اس لیے جنوری ۱۹۳۶ء میں ان کا ارادہ پھر بھوپال جانے کا ہوا۔ بایں ہمہ وہ آخر فروری تک لاہور ہی میں ٹھہرے رہے۔ یہ اس لیے کہ

”ایک ایرانی النسل سید زادے کی دوائے بہت فائدہ کیا۔ کیا عجب کہ آواز بھی عود کر آئے۔ اس واسطے میں نے چند روز بھوپال جانا ملتوی کر دیا ہے۔“ ۳ جنوری ۱۹۳۶ء

مرید برائن ”قادیانی احادیث“ سے متاثر ہو کر حضرت علامہ جن خیالات کا اظہار وقتاً فوقتاً کر چکے تھے اب انہیں کا تقاضا تھا کہ ایک مفصل بیان اس قضیے کے متعلق شائع کریں اس لیے کہ پنڈت جواہر لال نہرو جن کو اس مسئلے کی صحیح نوعیت کا مطلق احساس نہ تھا، خواہ مخواہ اس بحث میں کود پڑے تھے۔ حضرت علامہ کا یہ بیان کئی روز کی رد و کد اور کاوش کے بعد مرتب ہوا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ذہنی اعتبار سے مسلمانان ہند اس وقت جس دور سے گزر رہے ہیں اس کے ماتحت وہ اس سیاسی عمرانی مسئلے کو فی الواقع سمجھے بھی ہیں یا نہیں جس کی ایک ہلکی سی تمہید حضرت علامہ نے اس بیان میں اٹھائی تھی۔ لیکن اگر ایک زندہ ثقافت کی حیثیت سے اسلام کا کوئی مستقبل ہے۔ جیسا کہ یقیناً ہے تو ہماری آئندہ نسلیں ان کے بیش بہا اشارات سے فائدہ اٹھائیں گی۔ بہر کیف شروع مارچ میں حضرت علامہ دہلی ہوتے ہوئے بھوپال پہنچ گئے میں یہ کھنا بھول گیا کہ جب سے ہزار بجیلنسلی سردار صلاح الدین سلجوقی دہلی تشریف لائے تھے حضرت علامہ کا معمول ہو گیا تھا کہ دہلی سے گزرتے یا آتے جاتے ہوئے دو ایک روز ان کے یہاں ضرور قیام فرماتے۔ سردار صاحب موصوف کو بھی ان کی فائز سے عشق تھا اور وہ اپنے جوش عقیدت کو بہت کم مخفی رکھ سکتے۔ حضرت علامہ دواغی کا ارادہ ظاہر کرتے تو ہزار بجیلنسلی کہتے ”خام کو تشریف لے جائیے گا۔ ایک روز اور

طعیر جانے میں کیا حرج ہے؟“ حضرت علامہ بھی حتی الوسع ان کے پاس خاطر سے کچھ وقت اور رک جاتے۔ قصلخانہ افغانستان کی یہ مجتبیٰ بڑی دل چسپ ہوتیں۔ احباب کا مخصوص حلقہ، حضرت علامہ کے ارشادات، ہنر بجائیں کی بذلہ بنیاں۔ فارسی کا شاید ہی کوئی دیوان ایسا ہو جو انھیں اذہرنہ ہو۔۔۔۔۔ اس وقت کے معلوم تھا کہ ہم لوگ حضرت علامہ کے فیضانِ صحبت سے اس قدر جلد محروم ہو جائیں گے!

۹ اپریل ۱۹۳۶ء کو حضرت علامہ بھوپال سے لاہور تشریف لائے۔ یہ بھوپال میں ان کا آخری سفر تھا۔۔۔ ان کی صحت بہ ظاہر نہایت اچھی معلوم ہوتی تھی اور وہ خود بھی ہر طرح سے خوش و خرم اور مطمئن تھے۔ میں اس زمانے میں دہلی سے لاہور آچکا تھا اور مجھے سب سے زیادہ سرت اس بات کی تھی کہ حضرت علامہ کی خدمت میں مستقلاً حاضر رہنے کا موقع ملے گا۔ اس وقت کتنے ارادے تھے جو دل میں پیدا ہوئے مگر انوس کے بعد میں واقعات نے سب امیدوں کو خاک میں ملا دیا۔

لاہور پہنچ کر حضرت علامہ نے اول ضربِ کلیم کی اشاعت کا اہتمام فرمایا اور پھر ”پس چہ باید کرد احوالِ اقوام شرق“ کے عنوان سے دو مثنوی لکھنی شروع کی جو ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں ”میں بھوپال ہی میں تھا جب ایک روز خواب میں دیکھا جیسے سر سید احمد خاں مرحوم کہہ رہے ہیں کہ تم اپنی بیماری کا ذکر حضور سرور کائنات صلم کی خدمت میں کیوں نہیں کرتے۔ آکھ کھلی تو یہ شعر زبان پر تھا

با پرتا رانِ شب دارم ستیز باز روغنِ در چراغ من بریز

پھر چند اشعار حضور صلم سے عرض احوال میں ہوئے۔ رفتہ رفتہ ہندوستان اور بیرونی ہند کے سیاسی اور اجتماعی حوادث نے حضرت علامہ کو اس قدر متاثر کیا کہ ان اشعار نے ایک مثنوی کی شکل اختیار کر لی۔

لیکن ۱۹۳۶ء کی گرمیوں میں حضرت علامہ کے نیاز مندوں نے دفعۃً محسوس کیا

کہ ان کی صحت بتدریج گر رہی ہے۔ پہلے دو سالوں میں تو ان میں اتنی ہمت تھی کہ حسب ضرورت آسانی سے چل پھر سکتے، یہاں تک کہ قنصل خانہ انڈیا اور دہلی ریلوے اسٹیشن کی بالائی سنز لوں کا زمین چڑھتے ہوئے بھی انھیں کوئی خاص تکلیف نہ ہوتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زیادہ حرکت کرنے سے ان کا سانس اس وقت بھی پھول جاتا تھا مگر اب تو یہ کیفیت تھی کہ چار پائی سے اٹھ کر دو قدم چلے اور ہانپنے لگے۔ نہاتے نہاتے بدن ملا اور دم کشی شروع ہو گئی۔ بالآخر حکیم صاحب کی خدمت میں اطلاع کی گئی۔ ان کی دواؤں سے افاقہ تو ہوا لیکن میں دیکھتا تھا کہ حضرت علامہ سے علاج کے بارے میں ایک بڑی کوتاہی ہو رہی ہے اور وہ یہ کہ اس کا دار و مدار محض خط و کتابت پر ہے یا پھر سال چھ مہینے کے بعد ایک آدھ مرتبہ نبض دکھالی۔ مجھے یقین ہے کہ اگر حضرت علامہ ابتدائے مرض ہی میں کچھ عرصے کے لیے دہلی نشریف لے جاتے اور حکیم صاحب قبلہ ان کی طبیعت کے موافق تغیرات ملاحظہ کرتے تو کیا عجب انھیں سچ سچ شفا ہو جاتی۔ لیکن میں نے جب کبھی اپنا یہ خیال ظاہر کیا انھوں نے کسی نہ کسی عذر کے ماتحت اسے ٹال دیا۔ مثلاً اب تو بڑی گرمی ہے، سردیوں میں دیکھا جائے گا۔ سردیاں آئیں تو فرماتے ”موسم خوش گوار ہوئے تو فیصلہ کروں۔“ دراصل ان کا مزاج اس قدر نازک تھا کہ وہ لاہور سے باہر نہ کہ علاج حالچے کے پکھیروں کو برداشت ہی نہیں کر سکتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان کی ساری توجہ اپنی صحت بدنی پر مرکوز ہو جائے اور ظاہر ہے کہ یہ امر ان کی فطرت سے بعید تھا مزید برآں انھیں خیال ہو چلا تھا کہ سن و سال کے اعتبار سے ان کا زمانہ اس خطا کا ہو لہذا حکیم صاحب کی دواؤں سے فائدہ تو ہو گا مگر دیریں۔ ہاں البتہ کوئی اکسیر دریافت ہو جائے تو الگ بات ہے۔ وہ حکیم نابینا صاحب کو بھی اکسیر سازی کی ہدایت کرتے اور حکیم محمد حسن صاحب قرشی پرنسپل طبیبہ کالج لاہور کو بھی جن کے فضل و کمال اور قابلیت فن کا انھیں دل سے اعتراف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں جو شخص بھی ان کے پاس آیا وہ عاسی ہو یا طبیب اور

اس نے کسی دو اکا ذکر کیا تو حضرت علامہ اس کی باتوں کو بڑے غور سے سننے اور بسا اوقات ان کی دواؤں کا امتحان بھی کر لیتے اس امید میں کہ شاید طب قدیم کا کوئی نسخہ فی الواقعہ "تیر بہد" ثابت ہو جائے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنی حالت پر قانع ہو چکے تھے اور ان کا خیال تھا اگر صحت بالکل ٹھیک نہ ہو تو کیا مضائقہ ہے۔ انھیں غم تھا تو صرف احتباس صوت کا۔ بچپن ہی سے ان کی عادت تھی کہ قرآن مجید کی تلاوت بلند آواز سے کرتے۔ ظاہر ہے کہ اب یہ فریضہ اس رنگ میں ہمیشہ کے لیے چھوٹ گیا تھا۔ اس کا انھیں بے حد قلق تھا۔

اپنی عمارت کے باوجود خارجی دنیا سے ان کا تعلق ایک لحظے کے لیے بھی منقطع نہیں ہوا بلکہ اس کا سلسلہ آخری وقت تک قائم رہا۔ اس لحاظ سے وہ ایک یگانہ جنیت کے مالک تھے۔ اسلام اور اسلام کے انفرادی اور اجتماعی نصب العین کی دعوت میں انھوں نے جن مقاصد کو بار بار اپنی قوم اور دنیا کے سامنے پیش کیا وہ باعتبار فکر و وجدان اس قدر جامع، اس قدر مکمل اور اس قدر مضبوط و محکم تھے کہ ان کا پیام دن بدن امت کے سینوں میں راسخ ہوتا گیا اور ان کے بڑے سے بڑے تنقید نگار کو بھی اس سے اختلاف کی جرأت نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کی اجتماعی تحریکات اس وقت جو شکل اختیار کر رہی ہیں ان سے حضرت علامہ کبھی متفق نہ ہوئے مگر ان کی مخالفت، تعصب و تنگ نظری اور رجعت پسندی کی بجائے جیسا کہ بعض تیز طبیعت اہل سیاست کہ اٹھیں گے، ایک بہتر، اعلیٰ تر اور پاکیزہ تر محرک کا نتیجہ تھی۔ وہ اپنے ایمان و ایقان، مخصوص تخیلات اور فراموش و بصیرت سے مجبور تھے اور ان کی قوم اور ان کا وطن کچھ مشرق کے دیرینہ انحطاط اور مغرب کے غیر معمولی استیلا اور کچھ سیاست و معیشت کے ہنگامی تقاضوں کے جوش میں ان کی علمی روش کا صحیح مطلب سمجھنے سے قاصر رہا۔ میں نے خود دیکھا ہے کہ ان کی خدمت میں بعض نوجوان بڑے بڑے دعووں کو لے کر حاضر ہوئے لیکن ان کے زور و استدلال اور زبردست منطق کے سامنے فوراً ہی خاموش ہو گئے۔ ان موقعوں پر وہ

یہ کہہ کر اپنے آپ کو تسلی دے لیتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب کا کہنا بجایو مگر ہمیں ان سے اختلاف ہے۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ حضرت علامہ سے کبھی کوئی غلطی سرزد نہیں ہوئی یا ان کا طرز عمل بشری کمزوریوں اور سہو و خطا سے پاک تھا۔ مقصود یہ ہے کہ جو لوگ ”جدید“ اور ”حاضر“ اور ”عمرانی اور عملی اور علمی“ حقایق کا نام لے لے کر ان کے ارشادات کو جذبات و احساسات سے تعبیر کرتے ان کی نگاہیں بجائے خود سطح سے آگے نہیں بڑھیں اور معمولی سی جرح و قدح کے بعد یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی کہ ان کو نہ ماضی کا علم ہے نہ مستقبل کی بصیرت۔ حضرت علامہ کا عمل ”کم زور“ ہے مگر ان کا خلوص و دیانت تو مسلم ہے۔ انھوں نے کبھی اس امر کی کوشش نہیں کی کہ اپنی سرگرمیوں پر نفاق اور ظاہر داری کا پردہ ڈالیں۔ بھلا جس شخص کی نظر خالصاً قرآنی ہو اور جو انسانیت کبریٰ کی اساس نبی اہی صلعم کے اسوۂ حسنہ پر رکھے اس کے لیے یہ کیوں کر ممکن تھا کہ چند علمی scientific اور واقعی realistic بنیادوں کے زیر اثر اخلاق و معاشرت کا کوئی ذاتی اور جماعتی private or public یا نسلی اور وطنی تصور قبول کرے۔ لہذا جہاں ان کے اہل وطن نے نقطہ نظر کے اس اختلاف کے باعث اس امر کو تسلیم کرتے سے انکار کر دیا کہ ہمارے ملکی مسائل کا حل ایک دوسری شکل میں بھی ہو سکتا ہے وہاں خود مسلمان بھی ان کے خیالات و ارشادات کی صحیح گہرائیوں کا بہت کم اندازہ کر سکے۔ یوں دیکھنے میں حضرت علامہ کا تعلق ہر اس تحریک سے قائم تھا جسے وہ اصولاً اور مصلحت و وقت یا مجبوری حالات کی بنا پر ملت کے لیے مفید خیال کرتے لیکن چون کہ ان کی حیثیت مقدماً ایک مفکر اور مبصر کی تھی لہذا ان کی سرگرمیاں بیشتر مشورے نصیحت، رائے اور اس کوشش سے آگے نہ بڑھ سکیں کہ ہماری زندگی میں کسی غیر اسلامی عنصر کا امتزاج نہ ہونے پائے۔ بایں ہمہ یہ کبھی نہ ہوگا کہ حیات ملیہ اسلامیہ کا جو نصب العین ان کے ذہن میں تھا اس کے لیے کوئی عملی جدوجہد شروع ہوتی۔ شاید اس لیے کہ ایسا کرنے میں ابھی ملت کو بہت سے مراحل طے کرنا ہیں اور شاید اس لیے کہ

فکر اور قیادت کے درمیان جو فصل ہو وہ محض آرزوؤں سے دور نہیں ہو سکتا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے - I am not every thing (میں سب کچھ نہیں ہوں) حقیقت میں اپنے حدود کا علم جس قدر ان کو تھا شاید ہی کسی دوسرے کو ہو۔ انھوں نے اپنی وسعت سے باہر کوئی دعویٰ نہیں کیا اور اس معاملے میں ان کے انکار اور فروتنی کا یہ عالم تھا کہ ان کا دامن عمل تکلف اور تصنع سے ہمیشہ پاک رہا۔ وہ جو کچھ بھی تھے اسی حیثیت میں سب کے سامنے آجاتے۔ جس طرح اپنے افکار کی تبلیغ میں انھوں نے ادعا سے کام لیا نہ تحکم سے بلکہ ہمیشہ اس امر کے منتظر رہے کہ اگر کوئی شخص ان کی غلطیوں کی تصحیح کرے تو فوراً اسے قبول کر لیں بعینہ انھوں نے اپنی کم زوریوں کو کبھی اس خیال سے چھپانے کی کوشش نہیں کی کہ ایسا نہ ہو کہ ان کی قدر و منزلت یا احترام میں فرق آجائے۔ یہ ان کی گہری روحانیت کا ایک زبردست ثبوت ہے اور ان کی غیرت و خودداری اور عزت نفس کا ایک قابل رشک پہلو کہ انھوں نے اپنی بشریت کے ہر نیک و بد کی ذمہ داری خود اپنی ذات پر لی۔ اس غیر معمولی ہمت اور جرات کا سبب یہ ہے کہ حضرت علامہ اپنی شاعری اور فلسفہ کے باوجود اول و آخر ان تھے اور انسانیت ہی کا شرف ان کے مقصود و نظر۔ بایں ہمہ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ انھیں اپنی قوم سے بے عملی کے طعنے سننا پڑتے حالانکہ ان کے نکتہ چین اس امر کو فراموش کر دیتے کہ ان کی فکر بھی ایک طرح کا عمل ہے اور اگر عمل کے معنی ہیں نصب العین حیات کے لیے ترغیبات و ترہیبات و نبوی کے باوجود ایک خاص قسم کی سیرت اور کردار کی بالارادہ پرورش تو حضرت علامہ کسی صاحب عمل سے سمجھے نہیں تھے۔ ان کے ابنائے وقت نے کہا کہ وہ فرقہ دار ہیں، شہنشاہیت کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ اس ملک کا فرقہ دار اور شہنشاہیت پسند طبقہ ان کے انقلاب انگیز نظموں سے ہمیشہ خائف رہا۔ ان حالات سے مجبور ہو کر رفتہ رفتہ حضرت علامہ نے ایک قسم کی خاموش، الگ قہلنگ اور تنہا زندگی بسر کرنا شروع کر دی تھی اور ان کے نیاز مندوں کو یہ دیکھ کر خسوس ہوتا کہ

ان کی متاع عزیز قوم کی بے حسی اور بے اعتنائی کے باعث کس طرح ضائع ہو رہی ہو۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ جمہور اسلام کو ان سے جو گہری عقیدت اور وابہانہ تعلق تھا اس میں کوئی فرق آگیا تھا۔ ہرگز نہیں۔ برعکس اس کے جوں جوں لوگ ان سے قریب تر ہوتے گئے ان کے خلوص و محبت میں اضافہ ہوتا گیا۔ حضرت علامہ کا دروازہ ہر شخص کے لیے کھلا تھا اور ان کی سادگی پسند اور بے ریا طبیعت نے امیر، غریب، اپنے، بیگانے سب کو ایک نظر سے دیکھا۔ ان کے در دولت پر کبھی فرق مراتب یا امتیازات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔ معلوم نہیں لوگ کہاں کہاں سے آتے اور کیا کیا خیالات اپنے دل میں لے کر آتے۔ ان میں عامی بھی ہوتے اور جاہل بھی اور ان کے ساتھ بڑے بڑے سکھوں کو بھی شریک محفل ہونا پڑتا۔ لیکن حضرت علامہ جس کسی سے ملتے بغیر کسی تکلف اور احساس عظمت کے ملتے۔ بسا اوقات وہ اپنے ملنے والوں کی گفتگوؤں سے ایک طرح کا ذاتی تعلق پیدا کر لیتے۔ لہذا حضرت علامہ کی محبت سے جو شخص اٹھتا، ان کے انکسار و رواداری اور دمت و کشادہ دلی کا ایک گہرا نقش لے کر اٹھتا۔ نوجوانان اسلام اور ملت کے سواد اعظم کا تو خیر وہ سہارا تھے۔ وہ جو کچھ کہتے انھیں کی زبان سے کہتے اور جو کچھ سنتے انھیں کے کانوں سے سنتے۔ انھیں اطمینان تھا کہ جب تک ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عاشق اور ہمارے دین کا رازدار ہم میں موجود ہے ہمیں یاس و توہمیدی کے کتنے بھی سبق دیے جائیں اقبال کا پیام اس سے کہیں بڑھ کر خودداری اور خود اعتمادی کی راہیں پیدا کرے گا۔ لیکن افسوس یہ ہو کہ ان سب باتوں کے باوجود ہماری قوم کا بحیثیت قوم کسی علمی جدوجہد کا آغاز کرنا تو درکنار وہ حضرت علامہ کے ان معمولی ارادوں کا اتمام بھی نہ کر سکی جن کا وہ اکثر اظہار فرمایا کرتے تھے۔ مثلاً ایک علمی ادارے کی تائیس، ادبیات اسلامیہ کی تجدید، کوئی ثقافتی مرکز یا معارف اسلامیہ کی تحقیق و تفتیش۔ البتہ یہ ضرور ہو کہ شخصی طور سے ان کی محبوبیت اور غیر معمولی کشش دن بدن بڑھتی گئی اور ان کی عزت و احترام میں مسلم و غیر مسلم سبھی

شریک تھے۔ حقیقت میں حضرت علامہ کا قیام انسانیت کی ان بلندیوں پر تھا جہاں اختلافات عقائد اور پختگی مسلک کے باوجود افتراق و تصادم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا برعکس اس کے محبت خلق میں ہمدردی اور خیر کوشی کی وہ روح پیدا ہو جاتی ہے جو نتیجہ ہر بھی خدا پرستی کا۔ انھوں نے خود اپنے جذبات و احساسات کی دنیا میں ضبط و خودداری کی مندریں بڑی احتیاط و متانت سے طرکی تحیں اور ان کی رسوائی ایک لحظے کے لیے بھی گوارا نہیں کی۔ لہذا یہ ایک قدرتی بات تھی کہ جس شخص کو بھی ان کا قرب و اتصال حاصل ہوا اس نے ان کی عظمت ذات کا اقرار کیا۔ دوسری طرف ان کا علم و فضل تھا اور فطرت انسانی کی نہایت وسیع اور گہری معلومات۔ پھر ان کا ہمہ گیر اور افلاک رس تغیل، ان کی ذہانت و طباعی جذب و کسب کی غیر معمولی قوت اور خوب و ناخوب کا نہایت تیز اور اک، یہ اور ان کی وسعت مشرب اور خلوص و للہیت نے ان کو حسن سیرت کی ان رفعتوں پر پہنچا دیا تھا جن کو ہم تہذیب نفس اور شائستگی ذات کے انتہائی مدارج سے تعبیر کرتے ہیں۔ مشرق و مغرب کی فوخر وہ رگ رگ سے واقف تھے لیکن اسلامی دنیا میں ہجر ان کے اور کون تھا جو ثقافت حاضرہ کے انتہائی ضمیر سے واقفیت کے باوجود اپنی آزادی ذات، توازن اور رواداری کو قائم رکھے۔ ان کی قوت تنقید نے حال سے بددلی اور ماضی کے احترام کے باوجود مستقبل کو فراموش نہیں کیا۔ حضرت علامہ کوئی خیال مست شاعر نہیں تھے بلکہ ایک حقیقت میں مفکر بلکہ میں تو یہاں تک عرض کروں گا کہ وہ ایک زبردست قوت تھے اور آج جب وہ اس دنیا سے کسی بہتر عالم میں تشریف لے گئے ہیں، ان کی طاقت در اور حیات آفریں شخصیت کا دوست دشمن سب کو اعتراف ہے۔

سلسلہ کلام کہاں سے کہاں پہنچ گیا۔ مجھے عرض کرنا چاہیے تھا کہ ۱۹۳۶ء کی سردیاں آئیں تو حضرت علامہ کی طبیعت بہتر ہونا شروع ہو گئی، اور ۱۹۳۷ء کے اختتام تک صحت کی یہ رفتار برابر قائم رہی۔ اس زمانے میں ایسا بھی ہوا کہ با اوقات ان کی آواز

نہایت صاف ہوجاتی۔ علیٰ ہذا تنفس اور بلغم میں بھی کمی تھی۔ البتہ کم زوری کا احساس باقی تھا۔ لیکن اس کے باوجود حضرت علامہ پلنگ پر لیٹے رہنے کی بجائے اکثر نشست کے کمرے میں آ بیٹھتے مگر انھوں نے خود پڑھنا لکھنا ترک کر دیا تھا کیوں کہ مارچ یا اپریل ۱۹۳۷ء میں موتیابند کی علامتیں قطعی طور سے ظاہر ہو گئی تھیں۔ بہر کیف اب ان کی خواہش تھی کہ قرآن پاک کے حقائق و معارف کے متعلق اپنا دیرینہ ارادہ پورا کریں۔ لیکن سوال یہ تھا کس رنگ میں؟ تفسیر و تشریح یا ابتدائی مطالعہ کے لیے ایک مقدمہ؟ بالآخر موجودہ زمانے کی اجتماعی تحریکات کو دیکھتے ہوئے ان کے دل میں یہ خیال دن بدن مستحکم ہوتا چلا گیا کہ اس وقت ضرورت اسلام کے نظام عمرانی کی تصریح و توضیح کی ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ تشکیلی جدید الہیات اسلامیہ کی مانند تشکیلی جدید فقہ اسلامی پر قلم اٹھائیں اور یہ دیکھ کر کہ قرآن پاک نے ان مسائل کی رہنمائی کس انداز میں کی ہے۔ لیکن اس کے لیے وقت کی ضرورت تھی اور ان حضرات کی بھی جو فقہ اسلامی پر نظر رکھتے ہوئے جدید عمرانی رجحانات کو سمجھ سکیں۔ حضرت علامہ نے اس غرض سے یورپ اور مصر کی بعض نئی مطبوعات بھی فراہم کرنا شروع کر دی تھیں لیکن انوس یہ ہو کہ اس تصنیف کا کام استقصائے مسائل، ترتیب مقدمات اور تقسیم مباحث سے آگے نہیں بڑھا اور وہ بھی صرف ان کے غور و فکر اور گفتگوؤں کی دنیا میں۔ آگے چل کر جب وہ اپنی صحت سے ناامید ہو گئے تو اس ارادے کی ناکامی سے اس قدر شکستہ خاطر تھے کہ دو ایک بار فرمایا ”میں یہ کتاب لکھ سکتا تو اطمینان سے جان دیتا۔“

تشکیلی جدید فقہ اسلامی کا ارادہ ملتوی ہوا تو ان کا ذہن جس کی تیزی اور سرگرمی وجود تعطل کی بجائے دن بدن بڑھتی جاتی تھی، ایک دوسری جانب منتقل ہو گیا۔ میں نے عرض کیا تھا کہ میں صبح و شام ان کی خدمت میں حاضر ہوتا اور گھنٹوں مختلف مباحث پر ان سے گفتگو کرتا۔ ایک مرتبہ حضرت علامہ نے فرمایا ”لوگوں سے بات چیت کرنے میں بہت سے عمدہ خیالات سمجھتے ہیں مگر بعد میں کوئی یاد دہ جاتا ہر اور کوئی نہیں۔“

میں نے غلات اور ادہ عرض کیا کہ میں نے تو اپنی بباط کے مطابق آپ کے ارشادات کا ایک روز نامہ چھپا کر رکھا ہے۔ کہنے لگے ”ایک زمان کی طرح“ میں اپنی بے یارگی کے احساس سے خاموش ہو گیا۔ انھوں نے کہا ”اگر تم اپنے ساتھ ایک یادداشت بھی رکھا کرو تو کیا خوب ہو تاکہ میں جس بات کو قلم بند کرنے کے لیے کہوں فوراً قلم بند ہو جاؤں“ لیکن ابھی دو ایک باتیں ہی درج یادداشت ہوئی تھیں کہ یہ امر واضح طور سے محسوس ہونے لگا کہ حضرت علامہ کے افادات ایک کتاب کی شکل اختیار کر سکتے ہیں اسلذا انھوں نے حکم دیا کہ میں ہر روز عہد نامہ حقیقی یا اناجیل کا کوئی حصہ ان کو پڑھ کر سنایا کروں۔ یہ مشغلہ کئی روز تک جاری رہا۔ عہد نامہ حقیقی پر ان کی تنقید بڑے مزے سے ہوتی اور وہ اس کے انداز بیان اور مطالب کا مقابلہ بار بار قرآن پاک سے کرتے۔

در اصل ان کا خیال تھا کہ نطشے کی کتاب (Also Sprach Zarathustra)

کی طرح ایک نئی تصنیف (What an Unknown Prophet said)

یا (The Book of an Unknown Prophet) کے نام سے مرتب کر دیں۔

اور اس کے لیے انھیں کسی مناسب ادبی اسلوب کی تلاش تھی۔

اس امر کا ہمیشہ افسوس رہے گا کہ تشکیل جدید فقہ اسلامی کی طرح اس کتاب کا تصور بھی کوئی عملی شکل اختیار نہ کر سکا۔ میں ابھی عرض کر چکا ہوں کہ ۱۹۳۷ء میں حضرت علامہ کی صحت سال گزشتہ سے کہیں زیادہ بہتر تھی۔ رفتہ رفتہ انھوں نے اپنے بدن میں ایک قسم کی تازگی اور قوت محسوس کرنا شروع کی۔ اس سے انھیں پھر امید بدمد گئی کہ شاید کچھ مدت کے بعد سفر کے قابل ہو جائیں اس خیال کے آنے ہی حکیم صاحب قبلہ سے درخواستیں جوئے لگیں کہ تقویت بدن کے لیے کوئی زود اثر اسیر ایجاد کریں۔ ایک خط میں انھوں نے یہ بھی لکھا:۔

ہر دوروں کا نشین یہ تن خاکی مرا ایک میں ہر سوز و غم میں ایک میں ہر تاب و تپ

ایک جوائید نے بخشی مجھے صبح ازل دوسری وہ آپ کی بھیجی ہوئی نوح الذہب
جب سے حضرت علامہ کا گول میز کانفرنسوں کے سلسلے میں یورپ آنا جانا ہوا تھا
بالخصوص سیاحت اندلس اور افغانستان کے بعد ان کے دل میں برابر یہ شوق پیدا ہو رہا
تھا کہ اگر ممکن ہو تو بلاد اسلامیہ کا سفر کیا جائے تاکہ دنیائے اسلام کی موجودہ ذہنی کشاکش
اور اجتماعی اضطراب کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ ان کا خیال تھا کہ جو لوگ ان ممالک کی سیر کرتے
ہیں ان کی قوت مشاہدہ نہایت محدود بلکہ اکثر معدوم ہوتی ہے۔ لیکن اس سے کہیں بڑھ کر
ان کی ایک دیرینہ آرزو تھی اور وہ حرم پاک نبوی کی زیارت۔ ۱۹۳۲ء میں انگلستان سے
واپس آئے ہوئے جب وہ موثر اسلامیہ میں شرکت کے لیے بیت المقدس تشریف لے
گئے ہیں تو اس وقت سفر حجاز کا سامان تقریباً سب ہو چکا تھا لیکن پھر جیسا کہ انھوں نے
خود مجھ سے فرمایا ”اس بات سے شرم آتی تھی کہ میں گویا ”ضمناً“ دربار رسول صلعم میں حاضر
ہوں“۔ خیر اس وقت تو یہ ارادہ پورا ہونے سے رہ گیا مگر ان کے تاثرات دب نہ سکے اور ان کا
اظہار اس نظم میں ہوا جو ”ذوق شوق“ کے عنوان سے بال جبریل میں موجود ہے۔ اب
۱۹۳۷ء میں ان کی حالت بہتر ہوئی تو انھوں نے مختلف جہازوں کی پیروی سے خط و کتابت
شروع کر دی۔ خیال یہ تھا کہ ۱۹۳۸ء میں نہیں تو ۱۹۳۹ء میں وہ اس قابل ہو جائیں گے کہ
فریضہ حج کی اداگی کے بعد مدینہ منورہ کی زیارت سے فیض یاب ہوں۔ رفتہ رفتہ انھوں نے
عالم تصور ہی میں اس مقدس سفر کی تمام منزلیں طے کر لیں۔ ادھر دُور شوق نے ان کے
ورد بھرے سار کو چھیڑا اور ادھر ان کی زبان جوش دستی میں ترانہ ریز ہوئی۔

ہاں پیری رہ یثرب گر نعم غزل خواں از سرور عاشقانہ
چو آن مرغی کہ در صحرا سر شام کشاید پر بہ فکر آشیانہ
انھوں نے خیال ہی خیال میں احرام سفر باندھا اور ارض پاک کو روانہ ہو گئے۔
الایا خیمہ فردہاں ! کہ پیش آہنگ بیرون شد منزل

خرد از راندن محل فروماند زمام خویش دادم در کف دل
کبھی وہ عین حرم کعبہ میں اپنی بے تابی کا اظہار کرتے۔

تتم و اماند و جانم درنگ و پوست سوتے شہرے کے بطن ادرہ دوست
تو باش این جا و با خاصان بیاسیز کہ من دارم ہوائے منزل دوست
اور کبھی دیار حبیبِ مسلم میں پہنچ کر ان کی بے چین روح کو تشکین و قرار کی ایک دولت ہاتھ آجاتی۔

دریں وادی زمانی جاودانی ز خاش بے صور روید معانی
حکیمیاں با سلیمان دوش بردوش کہ ایں جاکس نہ گوید لن ترانی
اب طبیعت میں آمد کا وہ زور تھا کہ رباعیوں پر رباعیاں سوزوں ہوتی چلی گئیں۔ پچھلے
سال کی برسات ابھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایک روز مجھ سے ارشاد فرمایا "نیازی صاحب!

ارمغان حجاز کا مسودہ صاف کرنا ہے۔" عنوان کتاب اور رباعیات — یا قطعات اس
لیے کہ اوزان کی رو سے غالباً انھیں قطعات کہنا ہی زیادہ مناسب ہوگا اگرچہ حضرت علامہ نے
خود ان کو رباعیوں ہی سے تعبیر کیا۔ کا ذکر تو دوسرے کی صحبتوں میں اکثر ہمارا ہوتا تھا لیکن مجھے
یہ سن کر مسرت ہوئی کہ مسودے کی تیض کا وقت آ پہنچا۔ ۶۳۶ سے اشعار کی ترتیب و
تسویہ کی خدمت حضرت علامہ نے میرے ہی ذمے کر رکھی تھی جس سے مجھے ان کی شاعری
کے نفسیاتی پہلوؤں سے اور زیادہ گہرا اتصال پیدا کرنے کا موقع ملا۔ حضرت علامہ کی یہ آخری
تصنیف جو ایک طرح سے حجاز کا خیالی سفر نامہ ہے۔ فرمایا کرتے تھے "اصل سفر نامہ تو وہ ہوگا
جو حرمِ پاک کی زیارت کے بعد لکھا جائے گا۔" ان کی وفات سے بالکل ایک ہفتہ پہلے مکمل
ہوئی۔ میرا مطلب اس رباعی سے ہے جو آئے والے "مردِ مسلم" کے تعلق انھوں نے درج فرمایا
کرائی ورنہ صحیح معنوں میں اس تصنیف کو مکمل کہنا غلط ہے کیوں کہ رباعیات کی آمد اور
ان کی تصحیح و ترسیم انتخاب اور قطع و برید کا سلسلہ آخر تک جاری رہا۔ ایک دن جب میں اور
چودھری صاحب جب معمول ان کی خدمت میں حاضر تھے تو فرمایا "بیاض لے آؤ اور

فہرست مرتب کر دو۔“ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ لمحے میرے اور چودھری صاحب کے لیے کس قدر تکلیف اور رنج کا باعث ہوں گے۔ میں نے فہرست کو ترتیب دے کر عرض کیا، ”اور اردو نظیں؟“ فرمایا ”اگک عنوان دے کر ساتھ ہی شامل کر دو۔“

اردو نظموں کی مختصر کیفیت یہ ہے کہ حضرت علامہ کا مشغلہ سخن تو ہمیشہ جاری رہتا۔ وہ اگر چاہتے بھی تو اسے بند نہ کر سکتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک دن خود مجھ سے وضاد فرمایا کہ ”آند شعر کی مثال ایسی ہو جیسے تحریک جنسی کی۔ ہم اسے چاہیں بھی تو روک نہیں سکتے، کہنے لگے میں بلا ارادہ بھی شعر کہہ سکتا ہوں“ اور بعض دفعہ ایک ہی شب میں اشعار کی تعداد تین تین سو تک پہنچ گئی۔ ایک دفعہ سوکراٹھے تو یہ شعر زبان پر تھا۔

”دورخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہو خاکسرا سکندر و چنگیز و ہلاکو“
اور فرمایا ”اس کا کچھ مطلب سمجھ میں نہیں آتا“ عرض کہ ان مثالوں سے آپ ان کے جوش طبیعت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ کے عنوان سے ایک طویل نظم ۳۶ ع میں ہو چکی تھی۔ اس کے بعد دفناً دفناً یہ مشغلہ جاری رہا اور متعدد قطعات، نظیں اور رباعیاں مرتب ہوتی چلی گئیں۔ بعض اشعار کشمیر اور اہل کشمیر کے متعلق تھے۔ خیال تھا کہ یہ مجموعہ شاید صورت اسرافیل کے نام سے شائع ہو مگر قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ آخری اردو نظم جو انھوں نے کہی اس کی تاریخ، فروری ۱۹۳۸ء ہے۔ چچو شعر کا ایک مختصر ماقطع جس کا موضوع تھا حضرت انسان، یوں حضرت علامہ کی علالت کو کم و بیش چار سال گزر گئے۔ پانچویں برس یعنی ۱۹۳۸ء کا آغاز ہوا تو ان کی طبیعت نے یک بیک ہلٹا کھایا۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ۳۶ ع کے بعد حضرت علامہ پھر کبھی بھوپال نہیں گئے۔ البتہ اپریل ۱۹۳۷ء میں دو ایک روز کے لیے دہلی ضرور تشریف لے گئے تاکہ حکیم صاحب کو نبض دکھا سکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مرض کے ازالے کا کچھ بہت زیادہ مؤثر طریق نہ تھا۔ معلوم نہیں ان کے آخری عوارض کی ابتدا کب ہوئی لیکن جہاں تک میں اپنی قوت مشاہدہ پر اعتماد کر سکتا ہوں مجھے یہ کہنے میں باک نہیں کہ ان کی

صحت آخر ۶۳۷ء ہی سے گزرا شروع ہو گئی تھی۔ میں اس زمانے میں حضرت علامہ کو دیکھ کر اکثر گھبرا جاتا۔ بسا اوقات وہ اس قدر لاغر اور نحیف معلوم ہوتے تھے جیسے ان کے بدن میں خون کا ایک قطرہ نہیں۔ بایں ہمہ ان سے جو کوئی بھی خیریت مزاج دریافت کرتا فرماتے ”الحمد للہ، بہت اچھا ہوں“۔ اس زمانے میں حکیم محمد حسن صاحب قرشی نے ان کے لیے چند مرکبات تجویز کر رکھے تھے جن سے فائدہ ہو رہا تھا۔ لیکن ۶۳۸ء کا آغاز ہوا اور یوم اقبال کی تقریب خیر و خوبی سے گزر گئی تو انھیں دفعتاً ضیق النفس کے خفیف سے دورے ہونے لگے اور ایک روز انھوں نے شکایت کی کہ پچھلی رات کا اکثر حصہ بے خواب گزرا ہے۔ پھر ایسا معلوم ہوا جیسے گردے کے مقام پر درد ہے۔ دو ایک دن نفرس کی تکلیف بھی رہی مگر اس کے بعد بتدریج افاقہ ہوتا گیا۔ رہی نیند کی کمی سو خیال یہ تھا کہ شاید تبدیلی وقت کی وجہ سے ایسا ہو کیوں کہ حضرت علامہ دن کا اکثر حصہ سو لیتے تھے اور بے خوابی کے باوجود تھکن یا بے چینی محسوس نہ کرتے ضیق النفس کے لیے قرشی صاحب نے ایک ہلکا سا جوشاندہ تجویز کر رکھا تھا جس کے استعمال سے فوراً سکون ہو جاتا۔ ان کی رائے تھی کہ حضرت علامہ کو دماغی قلبی (cardiac asthma) ہر ضعف قلب کے باعث اور ڈاکٹروں نے اس کی تائید کی۔ اس تکلیف میں حضرت علامہ اکثر بیٹھے بیٹھے سامنے کی طرف جھک جاتے اور بسا اوقات پائنٹی پر تکیہ رکھے اپنا سر اس پر ٹیک دیتے۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ ان ایام میں انھوں نے دفعتاً مایوسی کا اظہار کرنا شروع کر دیا۔ علی بخش سے اکثر کہا کرتے تھے ”۶۳۸ء خیریت سے گزر جائے تو سمجھنا کہ اچھا ہوں“۔ ۲۲ فروری کی شام کو مجھ سے شوپہار کے متعلق گفتگو کرتے کرتے یک بیک کہنے لگے ”نیازی صاحب اس فلسفہ میں کیا رکھا ہے؟ کچھ بھی نہیں۔ میں سمجھاں کا مشورہ عقل کی نارمائی کی طرف ہے۔ کہنے لگے ”ہرگز نہیں۔ علم کی سرت کوئی سرت نہیں۔ سرت یہ ہے کہ انسان کو صحت ہو، تندرستی ہو“۔ اس کے تین روز بعد یعنی ۲۵ فروری کی شام کو انھوں نے ضیق کو روکنے کے لیے حسب معمولی جوشاندہ پیانگم وڈرے کی

شدت میں کوئی افادہ نہ ہوا۔ اگلے روز ایلویتھک علاج شروع کیا گیا۔ اس میں کچھ دوہیں غالباً دوسرے کو روکنے اور کچھ نیند کے لیے تھیں۔ اس طرح چند روز آرام سے گزر گئے مگر پھر ۳ مارچ کو آخر شب میں ان پر ضعف قلب کے باعث غشی طاری ہو گئی اور وہ اسی حالت میں پلنگ سے نیچے گر گئے۔ قرشی صاحب کا قاعدہ تھا کہ صبح کی نماز کے بعد حضرت علامہ کی خیریت معلوم کرنے اکثر جاوید منزل تشریف لے جاتے۔ اس روز بھی حسن اتفاق سے ایسا ہی ہوا۔ قرشی صاحب پہنچے تو کیا دیکھتے ہیں کہ حضرت علامہ کو دم کشی سے بعد تکلیف ہو۔ انھوں نے جہاں تک ہو اس وقت مناسب تدابیر کیں اور پھر میدے میرے ہاں چلے آئے ان کی اس غیر متوقع تشریف آوری سے مجھے ایک گونہ تعجب ہوا لیکن میں دریافت حالات بھی نہ کرے پایا تھا کہ انھوں نے خود ہی صبح کے پُرخطر واقعہ کا ذکر کیا۔ کہنے لگے ”دل نہایت ضعیف ہو چکا اور گڑے ماؤن ہو رہے ہیں مگر اللہ پر بھروسہ رکھنا چاہیے مناسب تدابیر اور احتیاط سے افادہ ہو جائے گا۔“ میں کچھ اور پوچھنا چاہتا تھا کہ انھوں نے کہا ”آپ فوراً جاوید منزل چلے جائیے اور حضرت علامہ کی حالت سے مجھے اطلاع دیجیے۔ میں وہاں پہنچتا ہوں۔“

گویا یہ آغاز تھا حضرت علامہ کے مرض الموت کا لیکن اس وقت بھی ان کے استقلال اور دل جمعی کی یہ کیفیت تھی کہ جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو حسب معمول نہایت اطمینان سے باتیں کرنے لگے۔ ”آج کیا خبر ہو؟ لڑائی ہوئی ہو یا نہیں؟ آسٹریا کا کیا حال ہو؟“ دو تین گھنٹے کی حاضری کے بعد جب میں نے یہ دریافت کیا کہ قرشی صاحب سے کیا عرض کر دیا جائے تو مسکرا کر فرمایا ”میری طبیعت اس قدر اچھی ہو کہ اگر کسی موضوع پر تقریر کرنا پڑے تو اس کا سلسلہ تین گھنٹے تک جاری رکھ سکتا ہوں۔“ حضرت علامہ نے یہ الفاظ اس لیے فرمائے کہ انھیں زیادہ گفتگو سے منع کر دیا گیا تھا۔ طبی اصطلاح میں ان کی نبض اگرچہ ”نئی“ تھی۔ جو نئی کی طرح نہایت ضعیف۔ لیکن ان کا ذہن برابر صفائی سے کام کرتا رہا۔

معلوم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ان کو غیر معمولی قلب و دماغ عطا کیے تھے۔ ان کے معالج اگرچہ ابتدا میں گھبرا جاتے تھے لیکن ان کی قوت دماغی سے چند ہی روز کے بعد امید بندھنے لگتی تھی کہ ابھی صحت کے امکانات باقی ہیں۔ اس سے پھر حضرت علامہ کے اس نظریے کی تائید ہوتی ہو کہ ہر شخص کی طب انفرادی ہو اور دور ان علاج میں مزاج کا خیال رکھنا ضروری ہو۔

حضرت علامہ کے تیمارداروں کے لیے یہ دن بڑے اضطراب کا تھا بالخصوص اس لیے کہ شام کو انھیں ذرا دیر اسی دیر کے بعد ضعف قلب کا دورہ ہونے لگتا۔ ظاہر ہو کہ اس تشویش انگیز حالت میں خطوں پر کثفا کرنا ناممکن تھا اور اگرچہ حکیم صاحب کی خدمت میں مفصل اطلاع کر دی گئی مگر اب عملاً علاج قرشی صاحب ہی کا تھا۔ یوں بھی حضرت علامہ انھیں اکثر مشورے کے لیے طلب فرمایا کرتے تھے اور پچھلے برس سے تو ان کا معمول ہو گیا تھا کہ ہر دوسرے تیسرے روز جاوید منزل تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت علامہ کو ان کی ذات پر بے حد اعتماد تھا اور وہ ان کی وسعت معلومات اور لیاقت و حذاقت سے متاثر ہو کر اکثر فرمایا کرتے تھے ”کہ شمالی ہند میں اب ان کے سوا اور کون ہو؟ اگر ان کا وجود ایک چھوٹے سے ادارے کی شکل اختیار کر لے تو ہندوستان نہ سہی کم از کم پنجاب میں ہماری طب کو بہت کافی فروغ ہو سکتا ہو“ قرشی صاحب نے بھی جس غلوں اور دل سوزی سے حضرت علامہ کی خبر گیری کی ہو اس کے متعلق اتنا عرض کر دینا کافی ہو گا کہ ان کا تعلق محض طبیب اور مریض کا نہیں بلکہ ایک عقیدت مند، دوست اور خدمت گزار کا تھا۔ وہ ان ایام میں حضرت علامہ کی بیماری کے سوا اور سب کچھ بھول گئے۔ کتنے مرکبات تھے جو انھوں نے محض حضرت علامہ کے لیے اپنے زیر نگرانی طیارہ کیے۔ وہ صبح و شام ان کی خدمت میں حاضر ہوتے اور گھنٹوں ان کے پاس بیٹھ کر کبھی دوا کھلاتے کبھی مرزے مرزے کی باتوں سے ان کا جی بہلاتے، اکثر وہ ان کی ہتھیلیاں سہلانے لگتے اور پھر چپکے چپکے ان کے چہرے اور پاؤں کا معائنہ کر لیتے۔ یہ اس لیے کہ ان کو ابتدا ہی سے خیال ہو چلا تھا کہ حضرت علامہ

کارحان استقامت کی طرف ہو۔ خود حضرت علامہ کی یہ کیفیت تھی کہ ادھر قرشی صاحب نے جاوید منزل میں قدم رکھا اور ادھر ان کی تمام شکایات دور ہو گئیں۔ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے ”میرا سب سے بڑا علاج یہی ہے کہ حکیم صاحب پاس بیٹھے رہیں۔“

لہذا قرشی صاحب کی محنت اور توجہ سے چند ہی دنوں میں یہ حالت ہو گئی کہ حضرت علامہ کو لحظہ بہ لحظہ آفاقہ ہونے لگا اور بعض دفعہ وہ اپنی خواب گاہ میں چل پھر بھی لیتے تھے۔ اس اثنا میں حکیم نابینا صاحب کی دوائیں آگئیں اور پھر کچھ دنوں کے بعد ڈاکٹر مظفر الدین صاحب بھی ان سے ضروری ہدایات لیتے آئے حکیم نابینا صاحب اس وقت حیدرآباد تشریف لے جا چکے تھے۔ اس طرح ہلینان کی ایک اور صورت پیدا ہو گئی مگر ان کے بعض نیاز مندوں کا خیال تھا کہ اگر قرشی صاحب کے علاج میں ڈاکٹری مشورہ بھی شامل کر لیا جائے تو کیا حرج ہو۔ ممکن ہو ایسا کرنا مفید ہی ثابت ہو۔ چنانچہ اب ڈاکٹر محمد یوسف صاحب سے رجوع کیا گیا اور انھوں نے پورے خلوص اور توجہ سے اس امر کی کوشش کی کہ تخفیف مرض کی کوئی صورت نکل آئے۔ کچھ دنوں کے بعد ڈاکٹر کپتان الہی بخش صاحب سے بھی مشورہ ہوا مگر حضرت علامہ کی اپنی طبیعت کا یہ عالم تھا کہ ایلو پیتھک دواؤں سے بار بار گھبرا جاتے اور ایک خاص میعاد مقرر کرنے کے بعد ان کا استعمال چھوڑ دیتے۔

یہاں پہنچ کر قدتاً یہ سوال پیدا ہوا کہ حضرت علامہ کا مرض فی الحقیقت کیا تھا۔ قرشی صاحب کہتے ہیں کہ ”انھیں عظم و اتساع قلب کی شکایت تھی یعنی دل کے تناسب عمل میں نقص کا پیدا ہونا جس سے ان کے عضلی ریشے بڑے ہو کر ڈھیلے پڑ گئے تھے۔ اس طرح ان کے دل کی عضلی دیواریں دبیر اور ڈھیل ہو گئیں اور ان کے جوف پھیل گئے۔ ان کی پٹے میں سانس کی تکلیف دہ قلبی ہی کی وجہ سے تھی بالفاظ دیگر جوں کہ دل کا عمل پورا نہ ہوتا تھا اس لیے یہ تکلیف رونما ہو جاتی۔“ قرشی صاحب کی رائے تھی کہ ”حضرت علامہ کی کھانسی بول زلالی، نبض کا ضعیف، سر رنج اور غیر منظم ہونا یہ سب اتساع قلب کے علامات ہیں۔“

مزید برآں ان کا جگر بھی بڑھا ہوا تھا اور اگرچہ اتساع قلب میں بھی دوران خون کے اختلال کے باعث جگر بڑھ جاتا ہے مگر حضرت علامہ کا جگر پہلے سے ماؤن تھا۔ اتنا تو مجھے بھی یاد ہے کہ حکیم نابینا صاحب حضرت علامہ کے جگر کی اصلاح کا ہمیشہ خیال رکھتے تھے۔ قرشی صاحب کے نزدیک حضرت علامہ کے گردے بھی ستا تر تھے اور ان کو شروع ہی سے خیال ہو گیا تھا کہ استسقا کا خدشہ ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک دوسری شخصیت یہ تھی کہ حضرت علامہ کو انور سما (دوبلی) اور زم (یعنی شہ رگ کی رسولی ہے۔ یہ اس لیے کہ جب ان کا دل کم زور ہو گیا تو خون کے مسلسل دباؤ نے شہ رگ میں جو ربر کے غبارے کی مانند پھیل گئی تھی، ایک گردھا سپدا کر دیا جس نے رفتہ رفتہ ایک دموی رسولی کی شکل اختیار کر لی۔ یہی سبب دقت تنفس کا تھا کیوں کہ قیضہ (پھونک) ہوا کی نالی پر اس رسولی کا دباؤ پڑتا تھا۔ اس طرح حضرت علامہ کو مسلسل کھانسی ہوتی رہتی اور انور سما کے باعث چوں کہ آواز کے دوسرے کھل گئے تھے لہذا ان کا گلا بیٹھ گیا۔

حضرت علامہ کے عوارض کی ان دو تشخیصوں کے متعلق جن کی تفصیل کے لیے میں قرشی صاحب کا ممنون احسان ہوں۔ اگرچہ راقم الحروف کا کچھ کہنا بے سود ہو گا لیکن اتنا ضرور عرض کرنا پڑتا ہے کہ زیادہ تر اتفاق رائے غالباً پہلی تشخیص پر ہی تھا۔ ۲۱ مارچ کو جب میر دوست محمد اسد وائس (Weiss) حضرت علامہ کی عیادت کے لیے آئے ہیں اور ان کے ساتھ ڈاکٹر زیلتسر (Selzer) بھی تھے تو ان کا (ڈاکٹر زیلتسر کا) بھی یہی خیال تھا کہ حضرت علامہ کو اتساع قلب کا عارضہ ہو اور گلے کی تکلیف مقامی فالج کا نتیجہ بہر کیف قرشی صاحب کی رائے تھی کہ حضرت علامہ کو لطیف مقویات اور مغزیات کا زیادہ استعمال کرنا چاہیے اور ان کے لیے مشک، عنبر اور مرورید بہت مفید رہیں گے۔ انی دواؤں کا فی الواقع یہ اثر بھی ہوا کہ حضرت علامہ اگر کبھی تبدیلی علاج بھی کرتے تو ان کا استعمال برابر جاری رکھتے۔

بات اس میں یہ ہر کہ وہ اپنے ذاتی خیالات اور تجربات کی بنا پر طب قدیم کی خوبیوں کے قائل ہو چکے تھے۔ جدید نظریوں پر انھیں سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ ان میں انسان کی حیثیت محض ایک دھڑکی رہ جاتی ہے اور اس کے نفسیاتی پہلوؤں کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ اول تو ان کی رائے یہ تھی کہ طب کا علم ممکن ہی نہیں اس لیے کہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم زندگی کی کنہ سے باخبر ہیں جو بدائے ایک غلط سی بات ہے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر ایک حد تک طب ممکن بھی ہو تو ہر شخص کی طب دوسرے سے جدا گانہ ہوگی کیوں کہ ہر انسان (ego) بجائے خود یکتا اور منفرد ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ انھوں نے اس امر کی طرف اشارہ بھی کیا کہ اس نقطہ نظر کے ماتحت اٹلی میں ایک جدید طب کی تنگیں ہو رہی ہیں۔ وہ کہا کرتے تھے علم طب نے کیا ترقی کی ہے حالانکہ نوع انسانی کو اس کی ضرورت بدو و شعور ہی سے محسوس ہو رہی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ یہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ علم ہوتا یا پھر اس کی ابتدا اس وقت ہوگی جب تمام علوم و فنون کا ارتقا مکمل ہو جائے۔ لیکن جہاں تک عملی مجبوریوں کا تعلق ہے ان کے لیے دواؤں کا استعمال ناگزیر تھا۔ مگر وہ ایلوپیتھک دواؤں سے بہت ناراض تھے اس لیے کہ ان میں نہ ذائقے کا خیال رکھا جاتا ہے نہ پسند کا اور پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ خدمت خلق کی بجائے تجارت کا ذریعہ بن گئی ہیں۔ ان کے مقابلے میں طبی دوائیں ہیں۔ کس قدر لطیف اور خوش مزہ! ان سے مسلمانوں کے ذوق جمال اور نفاست مزاج کا پتا چلتا ہے۔ جب وہ قرشی صاحب کے طیار کردہ خمیہ و گافزابل عنبری یا دوار لک کو مزے لے لے کر چاہتے تو اس امر پر افسوس ظاہر کرتے کہ ان کی خود کس قدر کم ہے۔ نہ چھو نہ سات نقطہ تین ماشے! پھر ان کا ذاتی تجربہ بھی یہ تھا کہ درد گردہ کی شکایت جو انھیں مدت سے تھی، حکیم نابینا صاحب ہی کے علاج سے دور ہوئی اور ۶۳۴ میں جب ڈاکٹروں نے بار بار ان کی محنت سے مایوسی کا اظہار کیا تو یہ حکیم صاحب ہی کی دوائیں تھیں جن سے اسید کی ایک جھلک پیدا ہوئی اور وہ کم و بیش چار برس تک اپنے

مشاغل کو جاری رکھ سکے۔ دوران علاج میں حضرت علامہ نے بارہا اس امر کا شاہدہ کیا کہ جدید آلات سے بالآخر انکشافات نفس ہی کی تصدیق ہوئی۔ لہذا یہ کوئی عجیب بات نہیں تھی کہ ان کا اعتماد قدیم دواؤں پر دن بدن بڑھتا گیا۔ وہ کہا کرتے تھے ہماری دواؤں کے اثرات صدیوں کے تجربے سے ثابت ہو رہے ہیں۔ آج کل کی دواؤں کا کیا ہو، ادھر ابجاد ہوئیں ادھر متروک۔

، ارمارج کے بعد جب سے طبی علاج از سر نو شروع ہوا حضرت علامہ کی صحت میں خفیف سادہ و جزر پیدا ہوتا رہا۔ اس خیال سے کہ اگر ان حالات کی اطلاع عام ہوگئی تو شاید لوگوں کی عقیدت مندی ان کے آرام میں مارج ہو حضرت علامہ کی خرابی صحت کی خبر غنی رکھی گئی۔ ان دنوں معمول یہ تھا کہ حضرت علامہ کے متعدد احباب کے علاوہ ہم لوگ یعنی چودھری محمد حسین، راجہ حسن اختر، قرشی صاحب اور راقم الحروف صبح و شام حضرت علامہ کی خیریت معلوم کرتے اور پھر رات کو باقاعدہ ان کی خدمت میں جمع ہو جاتے۔ یا پھر محمد شفیع صاحب جاوید منزل ہی میں اٹھ آتے تھے تاکہ حضرت علامہ کی دیکھ بھال اور دواؤں کا خیال رکھیں۔ خدمت گزاروں کے لیے علی بخش اور دوسرے نیاز مند موجود تھے۔ علی بخش بے چارہ تو کئی راتیں سو یا ہی نہیں۔ حضرت علامہ کو دن میں تو نسبتاً آرام رہتا تھا اور وہ کچھ وقت سو بھی لیتے لیکن رات کو ان کی تکلیف بڑھ جاتی کبھی اختلاج ہوتا، کبھی ضعف، کبھی احتباس ریا ح۔ ضیق کے دورے بالعموم پچھلے پہر میں ہوتے تھے اور شفیع صاحب کو اس کی روک تھام کے لیے خاص طور سے جاگ جاگ کر دوائیں کھلاتا پڑتیں۔ علی بخش، رحمان، دیوان علی۔ حضرت علامہ کے ملازمین۔ اور احباب ان کا بدن دباتے۔ جب رات زیادہ ہو جاتی تو چودھری صاحب اور راجہ صاحب ادھر ادھر کی باتیں چھیڑ دیتے تاکہ حضرت علامہ سو جائیں۔ اس وقت قرشی صاحب اور بھی زیادہ قریب ہو بیٹھے اور ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے لیتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ حضرت علامہ

دیوان علی سے مجھے شاہ کی کافیاں یا پنجابی گیت سنتے اور مجھ سے فرماتے کہ ”میں بند اویا تیرے
 کا کوئی ایسا افانہ بیان کروں جس سے ان کو نیند آجائے۔“ اس طرح کچھ دنوں کے بعد حضرت
 علامہ کی طبیعت یہاں تک سنبھل گئی کہ راجہ صاحب سے (سرکاری مشاغل کی مجبوریوں
 کے باعث) ملنے ہونے لگے اور قرشی صاحب سے دوا اور غذا کے متعلق چھیڑ چھاڑ شروع
 ہو گئی۔ حضرت علامہ ان سے ہر دوسرے تیسرے روز اس امر کی خواہش کرتے کہ ان کی غذا
 کی فہرست میں اضافہ ہوتا کہ انتخاب میں سہولت رہے۔ ایک مرتبہ کہنے لگے ”پلاؤ کھانے کو
 بہت جی چاہتا ہوں۔“ قرشی صاحب نے کہا آپ کچڑی کھا لیجیے۔ فرمایا ”بھنی ہوئی؟ کافی
 گھی کے ساتھ؟“ انھوں نے کہا ”نہیں گھی کم ہونا چاہیے کیوں کہ آپ کا جگر بڑھا ہوا ہے۔“
 حضرت علامہ کہنے لگے ”تو پھر اس میں کیا لذت ہوگی۔ اس میں دہی کیوں نہ ملانی جائے۔“
 قرشی صاحب بولے ”مگر آپ کو کھانسی ہو.... دہی مضر ہے۔“ فرمایا ”تو پھر اس کچڑی سے نہ
 کھانا اچھا ہے۔“ بقول قرشی صاحب آخری ایام میں ان کی قوت تنقید بہت بڑھ گئی تھی اور
 مزاج میں بے حد ذکاوت اور نفاست پیدا ہو چلی تھی۔ اس لیے ان کے سوالات کا جواب
 دینا کوئی آسان بات نہ تھی۔ بعض دفعہ وہ (قرشی صاحب) خود بھی پریشان ہو جلتے۔ اگر ان سے
 یہ کہا جاتا کہ ان کی بعض علامات دوسرے اسباب کے نتیجے ہیں تو وہ اس شدت سے جرح کرتے کہ
 جواب بن نہ پڑتا۔ ان کا اصرار تھا کہ ہر بات ٹھیک ٹھیک بیان کی جائے۔ ۱۶ اپریل کی شام کو
 جب راجہ صاحب اور سیدہ عابد علی حسب معمول تشریف لائے اور ان سے مصلحتاً یہ کہا گیا کہ
 کوئی خطرے کی بات نہیں تو حضرت علامہ بہت خفا ہوئے۔ کہنے لگے ”میں جانتا ہوں یہ
 باتیں تعلق خاطر کی بنا پر کہی جاتی ہیں، مگر اس طرح سننے والے غلط رائے قائم کر لیتے ہیں۔“
 دواؤں کے متعلق بھی ان کا کہنا یہ تھا کہ میں انھیں صحت کے لیے استعمال نہیں کرتا بلکہ اس
 لیے کہ شدت مرض میں میری خودی (ego) کو نقصان نہ پہنچے۔

بایں ہمہ ان کے اعتلاق عالیہ اور کمال وضع کا یہ عالم تھا کہ ان کے معمول اور روزمرہ

زندگی میں انتہائی تکلیف کے باوجود کوئی فرق نہ آیا۔ وہ اپنے ملنے والوں سے اسی خندہ پشیمانی اور تپاک سے ملتے جس طرح تندرستی میں ان کا شیوہ تھا بلکہ اب انھوں نے اس بات کا اور بھی زیادہ خیال رکھنا شروع کر دیا تھا کہ ان کی تواضع اور خاطر داری میں کوئی فروگزاشت تو نہیں ہوتی۔ صحت کی اس گئی گزری حالت میں بھی وہ اگر کسی کے کام آسکے تو اس سے انکار نہیں کیا اور اپنی قوم کے معاملات میں جہاں تک ممکن تھا حصہ لیا۔ انھیں اپنے احباب کے جذبہ خدمت گزاری کی بڑی قدر تھی اور انھوں نے اپنی خلوتوں میں اس کا اظہار بھی کیا۔ ایک شام جب وہ انتہائی کرب کی حالت میں تھے علی بخش نے بے اختیار روناشروع کر دیا۔ ہم نے اسے تسلی دی تو فرمایا "روئے دیجیے تیس پینیس برس کا ساتھ ہے۔ جی ہلکا ہو جائے گا۔"

حضرت علامہ ایک زندہ انسان تھے اور آخر وقت تک صحیح معنوں میں زندہ رہے۔ وہ اپنے ارد گرد کی زندہ دنیا کو ایک لٹپٹے کے لیے بھی فراوش نہ کر سکے۔ برعکس اس کے یورپ اور ایشیا کے ایک ایک تغیر کا حال پوچھتے اور اپنے مخصوص انداز میں اس پر رائے زنی کرتے۔ لوگوں نے صرف اتنا سا کہ آسٹریا کا الحاق جرمنی سے ہو گیا ہے۔ حضرت علامہ نے فرمایا "وسط ایشیا میں ہم کو بڑا ترک آباد ہیں۔ اتحاد اتراک پر اس کا اثر کیا رہے گا؟" اس زمانے میں اٹلی اور برطانیہ کے درمیان گفت و شنید ہو رہی تھی۔ حضرت علامہ اس کی ایک ایک تفصیل کو سنتے اور فرماتے "اگر اٹلی نے فی الواقع اتحادیوں سے مصالحت کر لی جیسا کہ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے تو بلاد اسلامیہ کو مجبوراً روس کی طرف ہاتھ بڑھانا پڑے گا۔ اس طرح سیاسیات عالم پر ان کے سبق آموز تبصروں کے ساتھ ساتھ ان کے اشعار و افکار اور ارشادات کا سلسلہ ہر وقت جاری رہتا۔ اپنی وفات سے دو روز پہلے وہ راجہ صاحب کے بعض احباب سے شاعر کی جلی حیثیت اور اسلامی فن تعمیر پر فلسفیانہ بحث کر رہے تھے۔ ان کی گفتگو میں لطف و حرارت سے کبھی خالی نہ ہوئی اور اس کی جولانیاں مرتے دم تک قائم رہیں۔ علی بخش اور چودھری صاحب کی چیمبر چھاڑ مدت سے چلی آتی تھی۔ ایک روز چودھری صاحب کہنے لگے علی بخش

کی سوچوں کو دیکھتا ہوں تو سوچنے لگتا ہوں آخر ان کا رنگ ہو کیا؟ جس بال کو دیکھے دوسرے سے مختلف۔ حضرت علامہ نے بڑھتے فرمایا ”چھٹی“

ان کا یہ کہنا کہ دواؤں کا استعمال فائدے کے خیال سے نہیں بلکہ محض اس لیے کرتا ہوں کہ سیری خودی (ego) کو نقصان نہ پہنچے، لفظ بلفظ صحیح تھا اور معلوم نہیں اس میں دواؤں کو فی الواقع کوئی دخل تھا بھی یا نہیں۔ بہر حال انھوں نے اپنی قوت ادراک اور ذہن کی بیداری کو جس طرح واضح طور پر قائم کر رکھا اسے دیکھ دیکھ کر تعجب ہوتا تھا۔ ایک رات جب ہم لوگ اس کوشش میں تھے کہ حضرت علامہ سو جائیں، دیوان علی نے گانا شروع کیا اور گاتے گاتے سر حرنی ہدایت اللہ کے چند اشعار پڑھ ڈالے۔ اس پر حضرت علامہ ایک باری اٹھ بیٹھے اور کہنے لگے ”جو دھری صاحب اسے کہتے ہیں بھرنے لستے رامی توں کش“ جو دھری صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں سر ہاتھ پھیرا اور ہوں کہ کر خاموش ہو گئے۔ حضرت علامہ فرما رہے تھے ”مشرق کیا ایک طرح سے ماری شاعری کا پس منظر یہی ہو“ میں نے عرض کی کہ ہدایت اللہ نے موت و سکرات کا جو نقشہ پیش کیا ہے خلاف واقعہ تو نہیں۔ خود سورہ حق میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ حضرت علامہ نے جواب میں فرمایا ”مجھے حقائق سے انکار نہیں۔ انکار حقائق کی تعبیر ہے“ اور پھر اپنی وہ رباعی لکھوائی جس پر رسول ملٹری گزٹ کے کالم کے کالم بیاہ ہوتے رہے بیاہیں ہم اس کا مطلب بہت کم لوگوں کی سمجھ میں آیا۔ رباعی تھی یہ۔

بہشتے بہر ارباب ہم ہست بہشتے بہر پاکانِ حرم ہست
بگو ہندی مسلمان را کہ خوش باش بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست

(آخری رباعی اس سے دو ایک دن بعد ہوئی)

حضرت علامہ نے اپنی بیماری کا مقابلہ جس ہمت اور استقلال سے کیا اس کو دیکھ دیکھ کر ان کے تیماردار کو کیا معاینین کو بھی خیال ہونے لگتا تھا کہ شاید ان کا وقت اتنا

قریب نہیں جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ حضرت علامہ نے ایک لمحے کے لیے بھی مریض بننا گوارا نہیں کیا۔ وہ مریض ضرور تھے مگر انھیں مریض کی حیثیت میں زندہ رہنا منظور نہ تھا۔ ایک دفعہ جب ان کی غذا دودا اور آرام میں خاص اہتمام ہونے لگا تو فرمایا ”اس طرح کی زندگی گویا زندگی سے بغاوت کرنا ہے۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ اب میں دنیا کے قابل نہیں رہا۔“ تکلیف کی حالت میں انھیں بے شک تکلیف ہوتی مگر ادھر اس کا احساس کم ہوا اور ادھر ان کی ساری تشنگی عموماً آئی۔ اب ان کی باتوں میں وہ لطف اور دل چسپی پیدا ہو جاتی جیسے وہ کبھی بیمار ہی نہیں تھے۔ یہ کیسی عجیب بات ہے کہ ان کی طویل علالت نے ان کے ذہن پر کوئی اثر نہ کیا۔ ان کو کوئی اندیشہ تھا نہ پریشانی۔ ان کے پاس نا آشنا دل میں اضطراب اور خوف کی ہلکی سی جھلک بھی پیدا نہ ہوئی۔ گویا موت و حیات کے متعلق جو دلیرانہ اور جرأت آموز رویہ انھوں نے عمر بھر اختیار کر رکھا تھا آخر تک قائم رہا۔ اس لحاظ سے وہ فی الواقع خودی کے پیغمبر تھے۔ موت سے ان کی بے خوفی یہاں تک بڑھی ہوئی تھی کہ جب ان کے معالجین کی بے بسی صاف صاف نظر آئے لگی اس وقت بھی ان کو کمروہات و دنیوی کامطلق خیال نہ آیا۔ چنانچہ آخری شب میں انھوں نے جو نصیحت جاوید سلمہ کو فرمائی اس کا ماحصل یہ بھی تھا ”میرے بیٹے! میں چاہتا ہوں تم میں نظر پیدا ہو۔“ ایک دن جب انھیں درد کی شدت نے بے تاب کر رکھا تھا مجھ سے کہنے لگے ”اللہ ہی اللہ ہے“ میرے پاس ان الفاظ کا کیا جواب تھا۔ میں خاموش کھڑا رہا۔ انھوں نے پھر فرمایا ”یاد رکھو اللہ کے سوا اور کچھ نہیں“ میں سمجھتا ہوں اس وقت ان کا ذہن وجود و عدم کے عقدوں سے اُلجھ گیا تھا اور ان کا اشارہ حضرت بایزید بطامی کے ارشاد کی طرف تھا جس کا ذکر انھوں نے تشکیل جدید میں بھی کیا ہے۔ وہ یہ کہ ایک دن حضرت کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا۔ ان کے کسی مرید نے کہا ”جب کچھ نہیں تھا تو صرف خدا تھا“ حضرت بایزید فوراً بول اُٹھے ”اور اب کیا ہے! اب بھی صرف خدا ہے۔“

رہی اسلام سے ان کی شیفٹی سوا اس کے متعلق کیا عرض کیا جائے۔ یہ داستان بہت طویل ہو۔ وہ اس کے مستقبل یا خود ان کے اپنے الفاظ میں یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس کے مقدر (destiny) سے ایک لحظے کے لیے بھی مایوس نہیں ہوئے۔ عالم اسلامی کے جدید رجحانات ظاہر کس قدر یاس انگیز ہیں لیکن ان کی رجائیت میں سرسوفرق نہ آیا۔ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے انھیں ایک خاص بصیرت عطا کی تھی۔ لوگ ان کے پاس آتے اور بے چین ہو کر مادیت و وطنیت کے اس سیلاب کی طرف اشارہ کرتے جو بلاد اسلامیہ میں بہر طرف پھیل رہا ہے۔ حضرت علامہ فرماتے تھاری لگا ہیں قشر ہمیں۔ اپنے ایمان کو مضبوط رکھو اور منتظر ہو کہ انسان کے اندرون ضمیر سے آخر آخر کس چیز کا اظہار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں اس وقت جب سیاست حاضرہ کی دیسہ کاریوں سے عوام اور خواص کو کیا بڑے بڑے حجرو نشین اور عبادت گزرا بھی محفوظ نہ رہے، حضرت علامہ کے پائے استقامت کو جنبش تک نہ ہوئی۔ ایک سہ پہر کا ذکر ہے۔ حضرات سالک و مہربانی موجود تھے اور زعم ترک کی غیر معمولی فراست کے متعلق باتیں کر رہے تھے۔ کسی نے کہا اتحاد شرق کا خیال نہایت ستمن ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ انگور، کابل اور پھران کا میثاق اتحاد اسلامی کا نتیجہ ہے۔ حضرت علامہ نے فرمایا ”بے شک، مگر آپ اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس کی تکمیل کا راستہ اسلام ہی ہے صاف کیا“، الہذا ایک حقیقت آشنا ہر کی طرح وہ اس بات کو خوب جانتے تھے کہ اس وقت علماء مسلمانوں کی حالت کیا ہے اور ان کے ذہنی اور اخلاقی انحطاط کا انھیں بڑا دکھ تھا۔ اکثر ایسا ہوتا کہ ہم لوگ رات کو انھیں اچھی حالت میں چھوڑ کر آتے مگر صبح جب قرشی صاحب پھر ان کی بغض دیکھتے تو ضعف و نقاہت کی انتہاء ہوتی۔ دریافت کرنے پر پتہ چلتا کہ حضرت علامہ ملت کی زبوں حالی پر دیر تک روتے رہے۔ انھیں جدید زمانے کے ان اتحاد پرورد نظریوں سے بے حد تکلیف ہوتی تھی جو اندر ہی اندر ہمارے جسد ملی کو کھائے جا رہے ہیں مگر اس پر انھوں نے ”درویشانہ“ خاموشی اختیار نہیں کی بلکہ آخر دم تک ان کا مقابلہ کیا یہ اسی جذبے

کا نتیجہ تھا کہ قوم اور ملت کی غیر اسلامی تفریق پر انھوں نے اپنا بیان اس وقت لکھوایا جب وہ رہ کر ضعف اور اختلال کے دورے ہو رہے تھے اور قرضی صاحب کو خطرہ تھا کہ اس کا کوئی ناگوار اثر ان کی طبیعت پر نہ پڑے۔ ان ایام میں وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:-

حقیقت ماہِ زندہ سے فاش کر دند کہ ملاکِ شامد رمزدیں را

ایک رات انھوں نے یہ شعر پڑھا:-

تہنیت گوید متاں را کہ رنگ محتسب بر دل ما آند و اس آفت از مینا گرفت

اور اتنی رقت طاری ہوئی کہ ان کے نیاز مندوں کو اضطراب ہونے لگا۔ وہ کہا کرتے تھے "میں نے اسلام کے لیے کیا کیا ہیری خدمت اسلامی تو بس اس قدر ہر جیسے کوئی شخص شرطِ جنت میں سوتے ہوئے بچے کو لورہ دے"۔ ایک دن مجھ سے حدیث رسول صلعم پر گفتگو فرما رہے تھے۔ جب حضرت ابوسعید خدری کی اس روایت کا ذکر آیا کہ حضور رسالت

مآب صلعم اپنے بعض اصحاب کے ساتھ احد پر تشریف لے گئے اور احد کا پ اٹھا تو حضرت علامہ کہنے لگے "یہ محض استعارہ نہیں" اور پھر درد کی تکلیف کے باوجود سید سے ہو کر بیٹھ گئے اور ایک ایک لفظ پر زور دیتے رہے "Mind you! It is no metaphore"

یاد رکھو یہ محض استعارہ نہیں!۔ انھیں حضور سرورِ کونین صلعم سے کچھ ایسا عشق تھا کہ آپ کا ذکر مبارک آتے ہی ان کی آنکھیں اشک بار ہو جاتیں اور بیماری کے آخری ایام میں تو شرطِ ادب سے یہ کیفیت ہو گئی تھی کہ حضور صلعم کا اسم گرامی زبان پر لانے سے پہلے اس امر کا اطمینان کر لیتے کہ ان کے حواس اور بدنی حالت میں کوئی خرابی تو نہیں۔

اس دوران میں مرض الموت کی رفتار کچھ عجیب سی رہی۔ اول استسقا کا حلقہ ہوا جس سے چہرے اور پاؤں پر دم آگیا۔ اب پیٹھ کے درد سے بھی خاصی تکلیف نہ تھی اور حضرت علامہ فرمایا کرتے تھے کہ "میری دواؤں کی آزمائش اس میں ہو کہ پیٹھ کا درد جاتا ہو کہ نہیں۔ مگر پھر رفتہ رفتہ ان علامات میں تخفیف ہونا شروع ہو گئی حتیٰ کہ قرضی صاحب

ایک خاص مجبوری کے باعث دو روز کے لیے راولپنڈی تشریف لے گئے۔ لیکن اگلے ہی روز بیماری نے کچھ ایسا زور پکڑا کہ حضرت علامہ کے بائیں جانب تمام جسم پر درم پھیل گیا۔ اس حالت میں ڈاکٹر جمعیت سنگھ صاحب کو بلوایا گیا۔ انھوں نے معاینے کے بعد قطعاً مایوسی کا اظہار کیا اور دو ایک باتیں حضرت علامہ سے بھی صاف صاف کہ دیں۔ بائیں ہر حضرت علامہ مطلق پریشان نہ ہوئے بلکہ ڈاکٹر صاحب کی باتوں کو سن کر انھوں نے اس طرح سوالات کرنا شروع کر دیے جیسے کسی امر کی متوقع مقصود ہو۔ ڈاکٹر صاحب گئے تو ان کے بڑے بھائی شیخ عطاء محمد صاحب نے کوشش کی کہ دو چار کلمات تسلی کے کہیں مگر حضرت علامہ الٹا ان کی تسکین خاطر فرماتے ہوئے کہنے لگے ”میں مسلمان ہوں۔ موت سے نہیں ڈرتا۔“ اس کے بعد اپنا یہ شعر پڑھا:۔

نشان مرد سوین با تو گویم جو مرگ آید تبسم برب اوست

ڈاکٹر صاحب گئے تو انھوں نے اشارے سے مجھے اپنے پاس بلایا اور فرمایا کاغذ قلم لے آؤ خط لکھو انا ہر۔ یہ ان کا آخری خط تھا!

تیسرے پہر ڈاکٹر جمعیت سنگھ پھر تشریف لائے۔ ڈاکٹر یار محمد خاں صاحب ساتھ تھے۔ شام کو کہتان الہی بخش صاحب بھی آگئے اور باہمی مشورے سے دواؤں اور انجکشنوں کی تجویز ہونے لگی۔ دوسرے روز قرشی صاحب بھی پہنچ گئے۔ اب ہر قسم کی تدابیر بخود ہی تھیں۔ قدیم و جدید سب۔

بالآخر دو وقت آپہنچا جس کا حکم کدت سے لگا ہوا تھا۔ ۲۰ اپریل کی سہ پہر کو جب

میں حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو وہ بیرن فان فلٹ ہائم (Von Veltheim) اور ان کے ایک پارسی دوست سے گفتگو کر رہے تھے اور گویے اور شہزادہ معلوم نہیں کس کس کا ذکر تھا۔ فلٹ ہائم گئے تو چند اور احباب آگئے جن سے دیر تک لیگ، کانگریس اور بیرونی سیاسیات پر تبادلہ خیالات ہوتا رہا۔ شام کے قریب اب جب ان کے معالجین

ایک ایک کر کے جمع ہوئے تو انھیں بتلایا گیا کہ حضرت علامہ کو بلغم میں گل شام سے خون آ رہا ہے۔ یہ علامت نہایت یاس انگیز تھی اس لیے کہ خون دل سے آیا تھا۔ اس حالت میں کسی نے یہ بھی کہہ دیا کہ شاید وہ آج کی رات جان بر نہ ہو سکیں۔ مگر انسان اپنی عادت سے مجبور ہے۔ تدبیر کا دامن آخر وقت تک نہیں چھوڑتا۔ قرشی صاحب نے بعض دوائیں تلاش کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تو موٹر کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اتفاق سے اسی وقت راجا صاحب تشریف لے آئے۔ میں نے پوچھا گاڑی ہے؟ کہنے لگے ”نہیں۔ مگر کیا مضائقہ ہے ابھی لیے آتا ہوں“ چوں کہ ان کی اپنی گاڑی خراب تھی لہذا اتنا کہہ کر راجہ صاحب موٹر کی تلاش میں نکل گئے۔ ادھر ڈاکٹر صاحبان کی رائے ہوئی کہ کرنل امیر چند صاحب کو بھی مشورے میں شامل کر لیا جائے۔ اس اثنا میں ہم لوگ حضرت علامہ کا پلنگ صحن میں لے آئے تھے کرنل صاحب تشریف لائے تو ان کی حالت کسی قدر سنبھل چکی تھی۔ مطلب یہ کہ ان کے حواس ظاہری کی یہ کیفیت تھی کہ ایک دفعہ پھر اسید بندھ گئی۔ لہذا طبی ہٹو کہ کچھ تدابیر اس وقت اختیار کی جائیں اور کچھ صبح۔ تھوڑی دیر میں ڈاکٹر صاحبان چلے گئے اور ڈاکٹر عبد القیوم صاحب کو رات کے لیے ضروری ہدایات دیتے گئے۔ اب ہوا میں ذرا سی خشکی آچلی تھی اس لیے حضرت علامہ بڑے کمرے میں اٹھ آئے اور حسب معمول باتیں کرنے لگے۔ دفعۃً انھیں خیال آیا کہ قرشی صاحب غالباً شام سے بھوکے ہیں اور ہر چند کہ انھوں نے انکار کیا لیکن حضرت علامہ علی بخش سے کہنے لگے کہ ان کے لیے چلے تیار کرے اور نئے بسکٹ جویم صاحب نے بنائے ہیں، کھلاتے۔ اس وقت صرف ہم لوگ یعنی قرشی صاحب، چودھری صاحب، سید سلامت اللہ اور راقم الحرف ان کی خدمت میں حاضر تھے۔ حضرت علامہ نے راجہ صاحب کو یاد فرمایا تو ان سے عرض کیا گیا کہ وہ کام سے گئے ہیں۔ ابجے تو اس خیال سے کہ ہم لوگ شاید ان کی نیند میں حارج ہو رہے ہیں، چودھری صاحب نے اجازت طلب کی لیکن حضرت علامہ

نے فرمایا ”میں دوا پی لوں، پھر چلے جائیے گا۔“ اس طرح بیس پچیس منٹ اور گزر گئے حتیٰ کہ شفیع صاحب ٹیکسٹ کے ہاں سے دوا لے کر آ گئے حضرت علامہ کو ایک خوراک پلائی گئی مگر اس کے پیتے ہی ان کا جی متلائے لگا اور انھوں نے خفا ہو کر کہا: یہ دوائیں غیر انسانی (Inhuman) ہیں، ان کی گھبراہٹ کو دیکھ کر قرشی صاحب نے خمیرہ گاؤں زبان غنبری کی ایک خوراک کھلائی جس سے فوراً سکون ہو گیا۔ اس کے بعد حضرت علامہ نے صاف صاف کہہ دیا کہ وہ ایلو پیٹھک دوا استعمال نہیں کریں گے اور جب شفیع صاحب نے یہ کہا کہ انھیں اوروں کے لیے زندہ رہنا چاہیے تو فرمایا ”ان دواؤں کے سہارے نہیں (not on these medicines)“ اس طرح گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ گزر گیا۔ بالآخر یہ دیکھ کر کہ حضرت علامہ نیند کی طرف مائل ہیں ہم نے اجازت طلب کی۔ انھوں نے فرمایا بہت اچھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان کی خواہش تھی کہ ہو سکے تو قرشی صاحب ٹھیرے ہیں۔ بایں ہمہ انھوں نے اس امر پر اصرار نہیں کیا۔ اس وقت بارہ بج کر تیس منٹ آئے تھے اور کسی کو یہ وہم بھی نہ تھا کہ یہ آخری صحبت ہوگی جاوید منزل کی!

ہم لوگ حضرت علامہ کی خدمت سے اٹھ کر آئے ہی تھے کہ راجہ صاحب تشریف لے آئے اور آخر شب تک وہیں حاضر رہے۔ شروع شروع میں تو حضرت علامہ کو سکون رہا اور وہ کچھ سو بھی گئے لیکن پچھلے پہر کے قریب بے چینی شروع ہو گئی۔ اس پر انھوں نے شفیع صاحب سے کہا کہ قرشی صاحب کو لے آؤ۔ وہ ان کے ہاں آئے تو وہی لیکن غلطی سے اطلاع نہ کر سکے۔ شاید ۳ بجے کا وقت ہو گا کہ حضرت علامہ نے راجہ صاحب کو طلب فرمایا۔ ان کا (راجہ صاحب کا) اپنا بیان ہے کہ جب میں حاضر ہوا تو حضرت علامہ نے دیوان علی سے کہا کہ تم سو جاؤ البتہ علی بخش جاگتا رہے کیوں کہ اب اس کے سونے کا وقت نہیں۔ اس کے بعد مجھ سے فرمایا کہ پیٹھ کی طرف کیوں بیٹھے ہو؟ سامنے آ جاؤ۔ میں ان کے متصل ہو بیٹھا۔ کہنے لگے قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھ کر سناؤ۔ کوئی حدیث یاد ہو؟ اس کے بعد ان پر خود دُکھی سی طاری ہو گئی

میں نے دیا ٹگل کر دیا ادبناہ تخت پر آ بیٹھا۔ راجہ صاحب چلے آئے تو ایک دفعہ پھر کوشش کی گئی کہ حضرت علامہ رات کی دوا استعمال کوں کر انھوں نے سختی سے انکار کر دیا۔ ایک مرتبہ فرمایا تاجب ہم حیات کی ماہیت ہی سے بے خبر ہیں تو اس کا علم (science) کیوں کر ممکن ہے؟ تھوڑی دیر کے بعد راجہ صاحب کو پھر بلوایا گیا۔ حضرت علامہ نے ان سے کہا آپ یہیں کیوں نہیں آرام کرتے اور پھر ان سے قرشی صاحب کے لانے کے لیے کہا۔ راجہ صاحب کہتے ہیں ”میں اس وقت کی حالت کا مطلق اندازہ نہ کرنے پایا تھا۔ میں نے عرض کیا حکیم صاحب رات دیر سے گئے ہیں شاید ان کا بیدار کرنا مناسب نہ ہو۔“ اس پر حضرت علامہ نے فرمایا ”کاش ان کو معلوم ہوتا مجھ پر کیا گزر رہی ہے“ پھر اپنی یہ باہمی پڑھی جو گزشتہ دسمبر میں انھوں نے کہی تھی۔

سرور رفتہ باز آید کہ ناید نیسے از حجاز آید کہ ناید

سر آمد روزگار این فقیرے دگر دانائے راز آید کہ ناید

راجہ صاحب کہتے ہیں۔ میں نے ان اشعار کو سننے ہی عرض کیا کہ ابھی حکیم صاحب کو لاتا ہوں یہ واقعہ ۵-۵ کا ہے۔ راجہ صاحب گئے تو حضرت علامہ خواب گاہ میں تشریف لے آئے۔ ڈاکٹر عبدالقیوم نے حسب ہدایات فروٹ سالٹ طیار کیا۔ حضرت علامہ بھرے ہوئے گلاس کو دیکھ کر کہنے لگے ”تنا بڑا گلاس کس طرح پیوں گا؟“ اور پھر چپ چاپ سارا گلاس پی گئے۔ علی بخش نے چوکی پلنگ کے ساتھ لگا دی۔ اب اس کے سوا کمرے میں اور کوئی نہیں تھا۔ حضرت علامہ نے اول اسے شانوں کو دبانے کے لیے کہا پھر دفعتاً لیٹے لیٹے اپنے پاؤں پھیلا لیے اور دل پر ہاتھ رکھ کر کہا ”یا اللہ“ پھر فرمایا ”میرے یہاں درد ہے۔“ اس کے ساتھ ہی سر پیچھے کی طرف گرنے لگا۔ علی بخش نے آگے بڑھ کر سہارا دیا تو انھوں نے قبلہ رخ ہو کر اسٹیکیں بند کر لیں۔

اس طرح وہ آواز جس نے گزشتہ ربع صدی سے ملت اسلامیہ کے سینے کو سوز آرزو سے گرمایا تھا، ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گئی۔ علامہ مرحوم نے خود اپنے ارشادات کو کاروانِ جہلام کے لیے بانگِ درا سے تعبیر کیا اور آج جب ہماری سوگوار محفل ان کے وجود سے خالی ہو تو

انہیں کا یہ شعر بار بار زبان پر آتا ہے:-

جس کے آوازوں سے لذت گیر بنگ گوش ہو
وہ جس کیلاب بیضہ کے لیے خاموش ہو؟

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

۱۱ اپریل کی صبح کو میں سویرے ہی اٹھا اور حسب عادت جاوید منزل پہنچ گیا۔ لیکن ابھی پھانک میں قدم رکھا تھا کہ راجہ صاحب نظر آئے۔ ان کی آنکھیں سرخ ہو رہی تھیں میں سمجھ رات کی بے خوابی کا اثر ہے۔ میں ان کی طرف بڑھا اور کہنے لگا "رات آپ کہاں تھے؟" آپ کا دیر تک انتظار رہا۔ وہ معلوم نہیں ہاتھ سے کیا اشارہ کرتے ہوئے ایک طرف چلے گئے۔ پیچھے ہٹ کر دیکھا تو قرشی صاحب سر جھکائے ایک روش پر ٹہل رہے تھے۔ میں نے ان سے حضرت علامہ کی خیریت دریافت کی۔ انھوں نے کچھ تاثر کیا اور پھر ایک دھیمی اور بھرائی ہوئی آواز میں ان کے منہ سے صرف اتنا نکلا "فوت ہو گئے۔"

میں ایک لمحے کے لیے سائے میں تھا۔ پھر دفعتاً حضرت علامہ کی خواب گاہ کی طرف بڑھا۔ پر وہ ہٹا کر دیکھا تو ان کے فکر آلودہ چہرے پر ایک ہلکا سا تبسم اور سکون و مسامت کے آثار نمایاں تھے۔ معلوم ہوتا تھا وہ بہت گہری نیند میں سو رہے ہیں۔ میں پلنگ سے ہٹ کر فرش پر بیٹھ گیا۔ شاید وہاں کچھ اور حضرات بھی بیٹھے تھے لیکن میں نے انھیں نہیں دیکھا۔ ہاں راجہ صاحب کو دیکھا۔ وہ ان کی پابنتی کا سہارا لیے زار زار رو رہے تھے۔ ان کو دیکھ کر میں اپنے آنسوؤں پر ضبط نہ کر سکا اور بے قرار ہو کر کمرے سے باہر نکل گیا۔

اس اثنا میں حضرت علامہ کے انتقال کی خبر بجلی کی طرح شہر میں پھیل چکی تھی۔ اب جاوید منزل میں ان کے عقیدت مندوں کا ہجوم تھا۔ یہ سانحہ کچھ اس قدر عجلت اور بے خبری میں پیش آیا تھا کہ جو شخص آتا متعجب ہو کر کہتا "کیا ڈاکٹر صاحب.....!! علامہ اقبال فوت ہو گئے" گویا ان کے نزدیک یہ خبر ابھی غلط تھی۔ حالانکہ وہ گھڑی جو برحق ہو اور

جس کا ایک دن ہر کسی کو سامنا کرنا ہو، پہنچی تھی۔ کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ۔ رَبِّ يَتَّقِ وَجْهَ رَبِّكَ ذُرِّيَّاتِ الْجَلَالِ الْكَلَامِ
جنازہ سہ پہر میں ۵ بجے کے قریب اٹھا۔ جاوید منزل کے صحن اور کمروں میں خلقت کا
ازدحام تھا۔ معلوم نہیں ان کے غم میں کس کس کی آنکھیں اشک بار ہوئیں اور میوہ و دسے
شاہی مسجد تک کتنے انسان جنازے میں شریک تھے۔ ہم لوگ لاہور کی مختلف سڑکوں سے
گزر رہے تھے۔ شہر میں ایک کہرام مچا ہوا تھا۔ جدھر دیکھے حسرت علامہ ہی کا ذکر تھا جنانہ
ابھی راستے ہی میں تھا کہ اخباروں کے ضمیمے، قطعات اور مرغیے تقسیم ہونے لگے۔ دفعۃً
خیال آیا کہ یہ اس شخص کی میت ہو جس کا دل و دماغ رفتہ رفتہ اسلام میں اس طرح کھو گیا
کہ اس کی نگاہوں میں اور کوئی چیز جھتی ہی نہیں تھی اور جو مسلمانوں کی بے حسی اور
انگاری کی چہرہ دستی کے باوجود یہ کہنے سے باز نہ رہ سکا۔

گرچہ رفت از دست مانا ج و دنگیں مالگدایاں را بچشم کم مہیں
معلوم نہیں ساحر از رنگ کی فریب کاریوں نے اسے کس کس راہ سے سمجھایا کہ ملت اسلامیہ
کی نجات تہذیب نوسی کی پریش میں ہو مگر اس کے ایمان سے لبریز دل میں نبی ممتی معلم
کی محبت بے اختیار کہ اٹھی :-

در دل مسلم مقام مصطفیٰ است آبروئے ماز نام مصطفیٰ است
اس خیال کے آنے ہی میں نے سوچنا شروع کر دیا کہ یہ جنازہ تو بے شک اقبال ہی کا ہو
لیکن کیا اقبال کی موت ایک لحاظ سے ہندستان کے آخری مسلمان کی نہیں اس لیے کہ وہ
اسلام کا نقیب تھا، رازدار تھا اور اب کون ہو جو علامہ مرحوم کی مخصوص حیثیت میں ان کی
جگہ لے۔ اللہ تعالیٰ انھیں مقامات عالیہ سے سرفراز فرمائے اور ان کو اپنی رحمت اور مغفرت
کے سائے میں جگہ دے۔ آمین، آمین۔

اقبال اور اُس کے نکتہ چیں

(سید آل احمد سرود صاحب ایم۔ اے۔ لکچرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

اقبال کو اپنی زندگی میں جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ آج تک کسی شاعر کو نصیب نہ ہوئی۔ قبول عام کلام کی خوبی کا ضامن نہیں سمجھا جاتا مگر غور سے دیکھا جائے تو جھوٹوں کے سر پر تاج رکھ دیتے ہیں اس کی بادشاہت کی بنیاد دیر پا عناصر پر ہوتی ہے ڈاکٹر جاسن کا قول ہے کہ ”ادب کی خوبی کا آخری معیار عوام کے قبول کی سند ہے“ اس قول میں صداقت ضرور پائی جاتی ہے۔ عوام یوں ہی کسی کو سرور نہیں بٹھاتے، وہ کبھی کبھی سطحی چیزوں سے بھی متاثر ہوتے ہیں مگر تھوڑی دیر کے لیے بہت سے لوگ بہت کافی عرصے تک اُسی چیز کی تعریف کرتے ہیں جو تعریف کے قابل ہو۔

غرض اقبال اس بارے میں خوش نصیب کہے جاسکتے ہیں۔ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے، کہہ چکے تھے اُن کی زندگی کا مقصد پورا ہو گیا تھا اور اگرچہ یہ یقین ہے کہ وہ اور زندہ رہتے تو ان کے مرکزی خیال کی اور وضاحت ہو جاتی۔ مگر پھر بھی جو کچھ انہوں نے چھوڑا ہے وہ ہر حیثیت سے مکمل ہے۔ ان کے مرنے کے بعد ملک کے اس سرے سے اُس سرے تک صحت ماتم بھی، رنج دالم کا اظہار ساری بونیاں کیا۔ جلسے ہوئے، تقریریں کی گئیں، قراردادیں پاس ہوئیں۔ بڑے بڑے لوگوں نے ہمدردی کے پیغام بھیجے۔ ہم لوگ اس سے زیادہ کرتے ہی کیا ہیں۔ جو کچھ ہوتا آیا ہو سب ہی ہو گیا۔

مگر ان سب باتوں کے باوجود جاننے والے جانتے ہیں کہ اقبال پر اعتراضات بھی کیے گئے تھے۔ ان اعتراضات کی نوعیت مختلف قسم کی تھی۔ اول اول اشعار کو عروض

کے کانٹے پر تو لے والے اور شخصی اور صنعتی معیار رکھنے والے، اقبال کی غلطیوں پر ہنستے تھے۔
 "بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا آج تک بزرگوں کے بوں پر تبسم پیدا کرنے کو کافی ہو اقبال
 نے بہت سی خوبصورت ترکیبیں وضع کی تھیں، بہت سے نئے استعارے اور تشبیہات پیش کیے
 تھے، وہ کائنات کو اچھی معلوم ہوئے۔ ان کا حسن بعض نگاہوں میں نہ چھا۔ سورج نکلنے والا ہوتا ہو
 تو بعض ستارے کچھ دیر تک آنے والی روشنی کا مقابلہ کرتے ہیں، مگر کب تک، تھوڑی دیر کے
 بعد وہ رخصت ہو جاتے ہیں اور سارا عالم مطلع النوار ہو جاتا ہے۔

بہت دن تک اقبال پر جو اعتراضات کیے گئے تھے وہ زبان سے متعلق تھے۔ وقت
 گزرتا گیا شاعر کا کلام مقبول ہوا۔ اس کی شاعری کا سونا زندگی کی بھٹی میں تیار ہوا تھا۔ اس لیے
 اس میں حسن بھی تھا اور صداقت بھی۔ اب وہ وقت آیا کہ اقبال اپنے دور پر اثر انداز ہونے
 ان کا رنگ مقبول ہوا اور دوسرے شعرا غیر شعوری طور پر اس کا اتباع کرنے لگے اور شاعری
 میں فلسفیانہ بلند آہنگی پیدا ہوئی۔ زندگی کے مسائل سے قربت حاصل ہوتی۔ پیامی رنگ آیا۔
 زندگی کا امید افزا پہلو سامنے رہنے لگا۔ ملک و قوم میں بیداری شروع ہوئی۔ ذہن و فکر
 میں انقلاب ہوا۔ اقبال نے اپنی چیزوں سے محبت سکھائی، غیروں سے بے نیازی کا سبق
 دیا، فرد کی صلاحیتوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور ان صلاحیتوں سے جماعت کے مفاد
 کا کام لیا۔ غرض ایک نئی نسل تیار کی جو ان کی دماغی پیداوار کو ہی جاسکتی ہو۔

اب اس نئی نسل نے دیکھا تو اقبال کے کلام میں کئی خوبیاں نظر آئیں۔ ایک نے
 کہا اقبال کا کلام (Parochial) اور دوسرے نے اعلان کیا کہ چوں کہ اقبال کی زندگی
 اور شاعری میں تضاد ملتا ہو اس لیے ان کی شاعری قابل اعتناء نہیں ہو۔ تیسرے نے
 اور آگے بڑھ کر آواز دی کہ اقبال کی شاعری بے جان ہو، زندگی سے اُسے کوئی علاقہ نہیں
 اقبال ایک ایسے ماضی کی یادیں محو ہو جو کبھی واپس نہیں آ سکتا۔ جو تھے کہ اقبال کے کلام
 میں مردوروں اور جمہوریت کے خلاف وعظ نظر آیا وہ فرمانے لگے کہ اقبال اسلامی فاشٹ ہے۔

شاعروں نے کہا وہ تو فلسفی ہو، اُسے شاعری سے کیا غرض۔ فلسفی بولے کہ وہ شاعر ہو، فلسفے کی گہرائیاں اُس کے بس کی نہیں۔ صلح پسند حضرات اُس سے اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ وہ قتل و خون کی دعوت دیتا ہو اور چنگیز و تیمور کو دوست رکھتا ہو۔ سیاست دانوں کی سمجھ میں اس کی سیاست نہ آئی۔ مولویوں کو یہ گوارا نہ ہوا کہ ان کے بجائے ایک "زند خراباتی" دین کی حمایت کا جھنڈا بلند کرے۔ یہ شاعری نہیں شواہد ملاحظہ ہوں۔

رسالہ شاعر آگرہ (بابت ستمبر ۱۹۳۵ء) میں جناب سیما ب اکبر آبادی نے بال جبریل کی زبان پر بعض اعتراضات کیے ہیں۔ انھیں صدمہ یہ ہو کہ اقبال نے پربہیز کو مونث استمال کیا ہو جس کی مثال کہیں ڈھونڈنے سے قدام کے یہاں نہیں مل سکتی۔
اشادہ پاتے ہی صوفی نے توڑ دی پرہیز
ایک اور جگہ اس شعر پر اعتراض ہو۔

مرا سب چہ سلامت ہو اس زمانے میں
کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو
یہاں کدو کا لفظ جناب سیما ب کے نزدیک ہازاری ہو۔
پھولو چھتے ہیں۔

اُسے صبح ازل انکار کی جرات ہوئی کیوں کر
تجھے معلوم کیا ؟ وہ رازداں تیرا ہو یا میرا
اس شعر میں المیس کا نام کیوں نہیں آیا۔ حالانکہ اتنا سیما ب صاحب بھی سمجھتے
ہیں کہ اشادہ اسی طرف ہو۔ سہ کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا۔
ایک اور اعتراض نیچے :-

وہی اصل مکان و لامکان ہو مکان کیا شہر ہو، انداز بیاں ہو
خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے اگر ماہی کہے دریا کہاں ہو

دوسرا مصرع سیما صاحب کے نزدیک مٹا ہو۔ اسی طرح یہ شعر بھی:-

دلت سے ہو آداریۃ افلاک مرا فکر کردے اسے تو چاند کے غاروں میں نظر بند
رسالہ کلیم دہلی (حال تیار ادب ہو کلیم لکھنؤ کی پہلی اشاعت میں) نواب جعفر علی خاں اثر لکھنؤی
نے بال جہریل پر ایک تبصرہ لکھا تھا۔ اور اس سلسلے میں سیما صاحب کے ان اعتراضات
پر بھی اچھی طرح رائے زنی کی تھی۔ لکھنؤی شعر اور اقبال کی زبان کی گواہی، یہ کیا
کم ہو۔ بہر حال ان اعتراضات میں سے کوئی اتنا وقیع نہیں جس کے جواب کی کوشش
کی جائے۔ مقصد صرف یہ دکھانا ہو کہ اب بھی ایسے اشخاص موجود ہیں جو علانیہ نہیں
تو چھپے دے ضرور اقبال کی زبان پر اعتراض کرتے ہیں۔ وہ ترکیب غلط ہو، اس محاورہ کو
صحت کے ساتھ نظم نہیں کیا، یہ توثیق نہیں مذکور، یہاں تعقید معنوی پائی جاتی ہو؛
یہاں شعر مٹا ہو گیا۔ آخر ان سب باتوں کی وجہ کیا ہو۔

شاعری کے دو اسکول ہیں۔ ایک تشبیہات و استعارات سے اپنے کلام کو مرصع
کرتا ہو۔ دوسرا محاورات پر جان دیتا ہو۔ دونوں کی اہمیت بڑی ہو مگر یکساں نہیں۔ ایک
زمانہ تھا جب محاورے کو شعر کی جان سمجھا جاتا تھا اور جب تصوف، فلسفہ، اخلاقیات
سوز و گداز، لطافت، نزاکت اور اس قسم کے دوسرے رسمی عنوانات کے تحت میں کسی پر
تتقید ہوتی تھی تو محاورے کو خاص اہمیت دی جاتی تھی۔ ذوق کی شاعری محاورات و مثال
سے بھری ہو مگر ذوق کے اچھے شعر صرف اپنے محاورے کی وجہ سے مشہور نہیں۔ دماغ کی جو
شاعری زندہ رہنے والی ہو وہ اس وقت سے پہلے کی ہو جب انھیں ہر محاورے کو نظم
کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ محاورے کی وجہ سے شعر بلند نہیں ہوتا ہاں اگر اس میں کوئی
صد اقت موجود ہو تو محاورہ اسے چمکا دیتا ہو۔ دراصل محاورہ ہندی شاعری میں اتنی مفید
نہیں جتنی تشبیہات و استعارات کی فراوانی نئے استعارے بنانے میں کبھی کبھی محاوروں
سے مدد لی گئی ہو مگر تشبیہات و استعارات اسی لیے شعر میں استعمال ہوتے ہیں

کہ ان کے ذریعے سے معنی آفرینی، حسن آفرینی اور اختصار تینوں کا حق ادا ہو جاتا ہو۔ نئی زبان استعارات سے بنتی ہو۔ کم از کم اس کے سانچے اسی طرح تیار ہوتے ہیں۔ خیال کو نئی راہیں ملتی ہیں، ذہنی فضا وسیع ہوتی ہو، زبان آگے قدم بڑھاتی ہو۔ اس طرح دیکھیے تو ہمارے تمام اچھے شاعر دو گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ میر، داغ، ذوق زبان کو محفوظ کرنے والے ہیں۔ غالب، اقبال، انیس زبان کو آگے بڑھانے والے ہیں غالب و اقبال کی ترکیبیں ادب و الشاکے چمن ہیں ان کی حیثیت دیاسلاتی کی ہو جس سے بڑھنے والوں کی آتش بازی چھوٹتی ہو۔ جب کوئی استعارے و تشبیہات استعمال کرتا ہو تو کہیں کہیں اس کے انداز میں اجنبیت آجاتی ہو۔ اس کے خیال کے سانچوں اور علامتی مترادفات سے لوگ پوری طرح واقف نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے قواعد کی رو سے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اقبال اور غالب کا کام قواعد کی پابندی نہیں۔ قواعد کا کام ہو کہ ان اشخاص کی مقرر کردہ شاہ راہوں پر چلے اور ان کے طرز کو دیکھ کر اپنے قوانین مرتب کرے۔

۲۔ حضرت شاہ محدث دہلوی کے متعلق مشہور ہو کہ وہ ایک دفعہ کسی آئیہ کو کہہ کے معجزات بیان کرتے ہوتے یہ بھی فرمائے تھے کہ اس کی تلاوت سے سب کا ران ساحل "دام موج و حلقہ ہائے ہنگ" دونوں سے اچھی طرح عہدہ برا ہو سکتے ہیں۔ راوی ناقل ہو کہ کسی تنیم و لیسیر راہ رو کو یہ نسخہ ایسا ہاتھ آگیا تھا کہ روز اپنی "ضروریات" کے سلسلے میں اسی اسم اعظم کے زور سے جہن پار آیا جایا کرتا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد اس نے اظہار عقیدت کے لیے شاہ صاحب موصوف کو مدعو کیا اور اس وقت یہ معلوم ہوا کہ مسیحی بھی کبھی کبھی پیار ہو جایا کرتے ہیں۔

قریب قریب ایسا ہی خیال ایک طبقے کا اقبال کے متعلق ہو۔ رسالہ جامعہ دہلی میں دو تین سال ہوئے بھی اعظم گڑھی کی ایک نظم شائع ہوئی۔ اس کا انجام کچھ ایسا

ہی تھا۔ اخبارِ ندینہ، مجبور نے اکثر اپنے شذرات میں اس پر افسوس کیا کہ ملک کی بد قسمتی سے ”مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق“ کی جادوگری سے واقف کا کلیم سرحدِ دہلی کی فرعونیت سے مسح ہو جاتا ہو اور ”قفس کو آشیاں“ سمجھنے لگتا ہو۔ یہ لوگ شاعر کے اس قول کو بڑے فخر سے بیان کرتے ہیں:-

اقبال بڑا اُپدیشک ہو من باتوں میں موہ لیتا ہو
گفتار کا یہ غازی تو بنا کردار کا غازی بن نہ سکا

مگر اس شعر کو اپنے جواز میں پیش کرنا ایسا ہی ہو جیسا رسالہ ”اردو“ کے ریویون نگار نے ایک دفعہ کیا تھا۔ سال نامہ ”کاروان“ کی پہلی اشاعت میں پروفیسر تاثیر نے اقبال کا ایک لطیفہ نقل کیا۔ تاثیر نے جب اقبال سے ”کاروان“ کے لیے اشعار کی فرمائش کی تو انہوں نے کہا کہ ”اردو میں شعر نازل ہی نہیں ہوتے“۔ یہی جملہ اردو کے ریویون نگار کی ناراضگی کا باعث ہوا۔ حالانکہ سینکڑوں باتیں تفریح طبع کے طور پر کہی جاتی ہیں اور ان کو لفظ بلفظ صحیح سمجھنا ان کی شعریت کا خون کرنا ہو۔ پھولوں کی خوشبو کو ترازویں تولنے والے ہی اس شعر سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ یہ ”اقبال جُرم“ ہو۔

مگر اس سے قطع نظر یہ بحث بڑی دل چسپ ہو کہ اقبال کی زندگی اور شاعری میں تضاد ملتا ہو یا نہیں اور یہ تضاد کہاں تک ان کی شاعری کی صداقت میں خلل انداز ہوتا ہو۔ جو لوگ ایسا کہتے ہیں وہ زیادہ تر ۱۹۲۲ء سے ۱۹۳۲ء تک کے دور پر نظر رکھتے ہیں۔ ۱۹۲۲ء میں اقبال کو ”سر کا خطاب ملا۔ سالک صاحب نے ایک نظم لکھی جس کا عنوان تھا۔ ”سر کا کے دربار میں سر ہو گئے اقبال“ پھر وہ پنجاب کو نسل کے ممبر منتخب ہو گئے۔ ۱۹۲۵ء میں انہوں نے سر محمد شفیع کے ساتھ مل کر سائنس کیشن سے تعاون کیا اور ۱۹۳۲ء میں راولپنڈی میں کانفرنس میں شرکت کے لیے سرکاری ٹائینڈس کی حیثیت سے انگلستان تشریف لے گئے۔ اقبال کی ۶۱ سالہ زندگی میں صرف آٹھ سال

ایسے نکلے ہیں جن کے متعلق کہا جاسکتا ہو کہ وہ ان کی شاعری کے عام رجحان سے ہم آہنگ نہیں۔ اسی کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عام طور پر اقبال کی زندگی اور ان کی شاعری میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہو اور تھوڑے سے عرصے کو چھوڑ کر جب ان کے قدم ذرا متزلزل ہو گئے تھے، ساری عمر وہ اُسی راستے پر گامزن رہے جو ان کی شاعری کا تھا۔ پکارنے والے پکارنے تو ہیں کہ زندگی اور شاعری میں وحدت ضروری ہو، گریختی کہاں ہو غالب کا وہ شعر دیکھیے۔

ہندگی میں بھی وہ آزادہ و خود ہیں ہم
اسٹے پھر آئے در کعبہ اگر وا نہ ہوا

اور مکاتیب غالب پڑھیے جو راہپور سے شائع ہوئے ہیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ آزادی تو درکنار غالب ضرورت کے وقت طرح طرح سے رویہ مانگتے تھے اور جب ذاب کلب علی خاں سے ”آشیاں چیدن“ دلبے مسئلے پر اختلاف ہوا تھا تو کس کس طرح سے انھیں خوش کرنے کے لیے جتن کرتے تھے۔ دنیا کے اور بڑے بڑے شعرا کو لیجیے۔ ایک رنگی کم لے گی، رنگارنگی زیادہ۔ اردو میں داغ جیسے لوگ کم ہیں، امیر جیسے زیادہ۔ مگر میرا تو خیال یہ ہو کہ یہ ہم آہنگی مستحسن ہے۔ مگر ضروری نہیں۔ شاعری ایک باطنی تجربے کا روشن نقیض ہو۔ تجربے کا جو ہر جتنا قیمتی ہوگا اسی قدر قیمتی اس کی شاعری ہوگی اس تجربے کا اظہار اشعار میں ہوتا ہو اور اظہار خیال (Expression) کے ذریعے سے ابلاغ خیال (Communication) ہو جاتا ہو۔ چنانچہ شاعر کا مقصد وہیں پورا ہو گیا جہاں اس کے اشعار مکمل ہو گئے۔ شاعر صبح معنوں میں اپنے اشعار میں جلوہ گر ہوتا ہو۔ جو شخصیت اشعار کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہو اسی سے ہمیں سروکار رکھنا چاہیے۔

باقی سب کہانیاں ہیں۔
یوں دیکھیں تو ہمیں اقبال کے کلام میں حیرت انگیز یکسانیت دیکھا گنت ملتی ہو۔

ان کے کلام اور ان کی زندگی کا راستہ ایک ہو۔ جو شخصیت اشعار میں جھلکتی ہو وہی لاہور کے ایک گوشے میں نظر آتی تھی۔ ان کی فطانت، ذہانت، ہمہ دانی، ہمہ گیری کو لوگ کتا ہی روئیں، زندہ رہنے والی چیز وہی ہو جو وہ اپنے اشعار میں چھوڑ گئے ہیں۔ وقت کا اثر اس پر پڑ سکتا ہو اس پر نہیں۔ یہ زمان و مکان سے ماوراء ہو۔ اس میں جو تخلیقی قوت ہو وہ ہمیشہ پڑھنے والوں کی تخلیقی قوتوں کو بیدار کرے گی۔ اس چنگاری سے ہمیشہ چراغاں روشن ہوتے رہیں گے۔

۳۔ کچھ اشخاص ایسے بھی ہیں جو اقبال کو (Parochial) کہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اقبال صرف مسلمانوں کے شاعر ہیں۔ دوسروں کو ان سے اور انہیں دوسروں سے کیا سروکار۔ اس خیال کو ذرا آگے بڑھائیے تو ٹیگور کا فلسفہ زندگی صرف ہندوؤں کے لیے گونے کا پیغام سوا المانیوں کے سب کے لیے بے معنی۔ ملٹن کی تعلیم صرف مسیحی تعلیم کا عکس ہو اور کچھ نہیں۔ ظاہر ہو کہ یہ خیال کس قدر مضحکہ خیز ہو۔ اقبال عالم گیر انسانیت کی تکمیل چاہتے ہیں۔ اس کے لیے جو راستہ ان کے خیال میں موزوں ہو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ خالص جمالیاتی شاعری کے خلاف ہیں۔ وہ اپنی کوششوں کو ایک بلند نصب العین، ایک اعلیٰ مقصد کے لیے صرف کرتے ہیں۔ پہلے وطن کو قدرا علیٰ اور خاک وطن کے ہر ذرے کو دیوتا سمجھتے تھے۔ جب ذرا نظر میں وسعت آئی تو دیکھا کہ تصور بہت محدود ہو۔ اس میں صرف آریاتی، یا صرف المانوی، یا صرف اطالوی کی گنجائش ہو۔ جب ان کا ترانہ شائع ہوا۔

”چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہو سارا جہاں ہمارا
تو ان کے بہت سے ہندو دوستوں نے کہا کہ اقبال اب ہمارے شاعر نہیں رہے گا
ایک فرقے کے شاعر ہو گئے۔ یہ کہنا صحیح نہیں۔ اقبال کی شاعری میں سب کے سوا
جنس حیات موجود ہو۔ انھوں نے فارسی میں اس وجہ سے شعر کہنے شروع کیے کہ

ہندوستان سے باہر تمام عالم اسلامی تک اپنی آواز پہنچانا چاہتے تھے انہوں نے جہاں
 کہیں وطن کے خلاف کچھ لکھا ہو وہاں اس محدود تصور کو لیا ہو جس میں اور کچھ نہیں
 سہا سکتا۔ وہ تنگ نظر اور محدود ذہنیت، جس کی بنا پر سفید سرمایہ داروں کی جگہ
 سیاہ سرمایہ دار اور سفید غاصبوں کی جگہ سیاہ غاصب بدلے جاتے ہیں، اقبال کو پسند
 نہیں۔ مگر وہ وطن کی اصلاح و فلاح کے دل سے خواہاں اور اس کے تمام دکھ درد میں شریک
 ہونے کو تیار ہیں۔ ضرب کلیم میں ایک نظم، جو اپنی گونا گوں خوبیوں کی وجہ سے ان کی بہترین
 نظموں میں شمار کیے جانے کے قابل ہے، اس کا عنوان ہے ”شعاع امید“۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:-
 اک شوخ کرن شوخ شال نگہ حور

آرام سے فارغ، صفت جو ہر سیما ب
 بولی کہ مجھے رخصت تنویر عطا ہو

جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
 چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو

جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردان گراں خواب
 خادری امیدوں کا یہی خاک ہو مرکز

اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہو سیراب
 چشمہ وہر دیں ہو اسی خاک سے روشن

یہ خاک کہ ہو جس کا خرف ریزہ در تاب
 اس خاک سے اُٹھے ہیں وہ غواص معانی

جن کے لیے ہر بحر ہر آشوب ہو پایا ب
 جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں

مصل کا وہی ساز ہی بیگانہ مضرب

بُت خانہ کے دروازے پر سوتا ہو رہے ہیں

تقدیر کو روتا ہو مسلمان تہ محراب

کیا وطن کی عظمت، وطن کے مسائل سے دل چسپی، وطن کے حال زار پر افسوس

اس سے بہتر طریقے سے ادا ہو سکتا ہو؟

وظیفیت کا وہ تصور جس میں اپنے ملک کے سوا کسی کی گنجائش نہیں اب ختم

ہو گیا۔ اسے زندہ کرنے کی جتنی کوششیں ہیں بے وقت کی راگنیاں ہیں۔ اب تو ساری

جماعتوں کو ایک عالم گیر نظام میں منسلک کرنے کا وقت ہو۔ ہر تحریک کا نصب العین

یہی ہو، چاہے وہ سوشلزم ہو چاہے اسلام۔ پھر اقبال پر یہ اعتراض کہاں تک جاتے ہو

کہ وہ ایک فرقتے کا شاعر ہو۔

۴۔ اب بعض ایسے اعتراضات ملاحظہ ہوں جو اس نئی پود کے ہیں جو اپنے زعم

میں اقبال سے آگے بڑھ گئی ہو۔ اردو شاعری کو سب سے پہلے اقبال نے زندگی کے

مسائل سے آشنا کرایا۔ حالی، اکبر اور چک بست کا کلام نقش اول ہو۔ اقبال کے یہاں

”گریہ ابر بہار“ اور ”خندہ تیغ اہیل“ دونوں ملتے ہیں۔ انھوں نے مسائل ہمہ پرلئے ذہنی بھی

کی ہو۔ کبھی خضر کی زبان سے زندگی، سلطنت، سرمایہ داری، مزدور اور دنیائے اسلام

کے عقدوں کو حل کیا ہو، کبھی شمع کی زبان سے روشنی، گرمی اور سوز و گداز کا پیغام

سنا یا ہو، کبھی نقاب اٹھا کر خود سامنے آئے ہیں۔ بانگ درا اور بال جبریل کی اشاعت

میں بارہ تیرہ سال کا فصل ہو۔ اس عرصے میں اقبال کی کئی فارسی کتابیں شائع ہوئیں

پیام شرقی، زبورِ عمر، جاوید نامہ، مسافر، ان میں حالات حاضرہ پر تبصرے ہیں، کتاب

دل کی تفسیریں اور خواب جوانی کی تعبیریں ہیں۔ جیتی جاگتی، جانی پہچانی زندگی کے

مرتبے ہیں۔ اقبال کی کوششوں سے جدید اردو شاعری میں ایک نیا رنگ و آہنگ

پیدا ہوا۔ شاعر شباب شاعر انقلاب ہو گئے۔ اگر اقبال نہ ہوتے تو آپ ”ماسر اجوانی“

اور ”جنگل کی شہزادی“ والے جوش کا کلام سنتے رہتے۔ ”نعرۂ شباب“، ”بغاوت“، ”کسان“ والے جوش کا وجود ہی نہ ہوتا، جامن والیاں، آپ کو ملتیں، لیکن ”ضعیفہ“ اور مزدور دوشیزہ نہ ہوتی۔ اس طرح دوسرے تمام نوجوان شاعر، روش صدیقی، احسان بن دانش، ساغر، مجاز، جمالیاتی احساس کے طلسم میں گرفتار ہوتے۔ ان سب کے یہاں جو کچھ ہو وہ اس شاعر کی انقلاب آفریں نظموں کی آواز بازگشت ہو جس نے سب سے پہلے سرمایہ دار اور مزدور کی آدیزش کو دیکھ کر مزدور کا ساتھ دیا، جس نے آزادی ہند کی طرف سب سے پہلے ترجمہ دلاتی اور آزادی کے معنی صرف ہوم رول نہ لیے، جیسا کہ چک بست نے کیا تھا جس نے مذہب کے اصولوں پر کارفرما ہو کر مذہب کے رواجی اور کاروباری نقطہ نظر کے خلاف احتجاج کیا، جس کی حریت فکر نے قدیم سانچوں کو چھوڑ کر نیاں کے نئے سانچے بناتے اور آنے والی نسلوں کے لیے سینکڑوں نشان راہ اپنے چھوڑے۔ اس کے خلاف ایک نام نہاد ترقی پسند ”آرٹ کے ترقی پسند نظریہ“ میں فرماتے ہیں۔

”اقبال کی شاعری حالانکہ وہ اس سے کہیں زیادہ زوردار ہو، زیادہ خیالی ہو۔ اس ماضی کے عشق میں جو اپنے مردے کبھی کا دفن کر چکا ہو، اقبال اسلام کے رنج و محن کے ترانے گاتے ہیں۔ ایک ناممکن اور بے معنی بین اسلامزم کی دعوت دیتے ہیں اور جھنجھے، چلاتے، روتے، دھمکاتے، قدیم گل و بلبل کے گیت گاتے (اکثر بڑی خوش الحانی کے ساتھ) اس مرکز کی طرف آجاتے ہیں جو بڑی حد تک اس قسم کی شاعری کے وجود اور ابہام کا بانی مبنی ہو، یعنی اسرار خودی۔ لیکن باوجود سینکڑوں شکوک اور جوابات شکوک کے، باوجود آہ و بکا اور آنسوؤں اور التماسوں کے وہ جو تمنا کبھی واپس نہیں آسکتا۔ اقبال تو اس میں کامیاب ہوئے نہیں اور حقیقت جو ہو رہے گی۔ ٹیگور اور اقبال کی شاعری بیماروں کی طرح زندگی سے گمذکرتی ہو اور

حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہو، اور باوجود اپنی خوبصورتی کے محض خواب و خیال ہو۔ بجائے اس کے کہ یہ ہماری قوت تنقید کو جگاتے، بجائے اس کے کہ وہ ترقی کی ان قوتوں کو مدد دے جو سوسائٹی میں کام کر رہی ہیں، یہ ہم کو صرف غیر علی اور بے حرکتی کی طرف کھینچتی ہو اور اس سے زیادہ رجعت پسندانہ ہو۔

اس شاعری سے متاثر ہو کر، خاص طور پر ٹیگور کی شاعری، ہمارے دیس کا بیشتر حصہ ایک بے جان ادب سے بھر گیا ہو۔ ایک ایسا ادب جو زندگی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور بالکل تنگ نظر ہو، اور آرٹ میں بھی مذہبی اور معرفتی رحمان دکھائی دیتا ہو۔ وہی اپنی زندگی کے اصلی اور اہم مسئلوں سے دور بھاگتا ہو۔ (رسالہ اردو)

میں نے اقبال کے متعلق پورا اقتباس اس وجہ سے دے دیا ہو کہ تحریف کا شبہ نہ رہے۔ اسے غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ آدمی اپنے نقطہ نظر کی خاطر سچ کو کس حد تک نظر انداز کر سکتا ہو۔ احمد علی صاحب کو اقبال سے یہ شکایت ہو کہ۔

۱۔ اقبال کی شاعری خیالی ہو۔

۲۔ وہ ایک ناممکن اور بے معنی بین اسلامزم کی دعوت دیتی ہو۔

۳۔ پیادوں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہو اور حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہو۔

۴۔ یہ ہم کو بے علی کی طرف کھینچتی ہو۔

۵۔ رجعت پسندانہ ہو۔

اس فرد جرم کو دیکھیے۔ کتنی بھی اسے تسلیم کر سکتا ہو۔ اقبال اور ٹیگور کا فلسفہ زندگی اس قدر مختلف ہو کہ دونوں کا نام ایک سانس میں لیا ہی نہیں جاسکتا۔ ٹیگور کی شاعری خیالی ضرور ہو، اس میں ایک رومانی یا صوفیانہ پہلو پایا جاتا ہو کسی رتھ کے آنے کا وہ ہمیشہ سے منتظر ہو، مگر اس کا دل درد سے لیرمزا اور اس کی آنکھ

آنسوؤں سے غم ناک ہو۔ اپنے گرد و پیش سے، ماحول کے تقاضوں سے، وہ متاثر ہوتا ہو۔ اس کی شاعری میں باوجود روحانی اثرات کے واقعیت (Realism) ملتی ہو۔ اس کی دیوی کا یہ پجاری دنیا کے کرب و تکلیف کا علاج ایک روحانی شانتی میں دیکھتا ہو۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ اس میں گرمی اور حرارت موجود ہو۔ ظاہرین یہ کہتے ہیں کہ ٹیگور الفاظ کے ظلم میں خیالی دنیا کے خواب دیکھتا ہو۔ خود شاعر ایسے لوگوں سے یہ کہہ کر خاموش ہو جاتا ہو ”ہتھوڑے کی ضربیں نہیں بلکہ آپ رواں کار قص اپنے نفوس سے سنگ ریزوں کو سڈول بناتا ہو۔ ٹھوکر زمین سے گرد پیدا کر سکتی ہو، اتاج نہیں“

مگر اقبال پر تو یہ اعتراض وارد ہو ہی نہیں سکتا جس نے شاعری کو خیالی فضاؤں سے نکال کر عمل کی دنیا میں سیر کراتی، جس نے زندگی کے مسائل، جہالت، غربت غلامی کی طرف اپنے سامعین کو توجہ کی جس کے تخیل کی رنگ آمیزی سے زندگی کی تصویر اور بھی شوخ ہو گئی، اس کی شاعری کو خیالی کہنا ہرگز صحیح نہیں۔ یہاں صرف اس قدر اشارہ کافی ہو۔ اس کی تشریح میں یہ داستان بہت طویل ہو جاتے گی۔ دوسری چیز چوں کہ ایسی ہو جس کے متعلق موافق یا مخالف رائے دی جا سکتی ہو، اس لیے اس پر زیادہ اصرار مناسب نہیں۔ چمن اسلام مزہ ناممکن ہو اور بے معنی ہو یا فطری اور قرین قیاس اس کا جواب سوائے وقت کے اور کوئی نہیں دے سکتا۔ لیکن جس طرح ساری دنیا کے

مزدوروں کو ایک شیرازے میں منسلک کرنے کی صدا (Workers of the World Unite) بے معنی نہیں کہی جا سکتی، اسی طرح ایک خدا اور رسول کا کلمہ پڑھنے والوں کو یکجا کرنے کی کوشش بے معنی کیسے ہو سکتی ہو۔ اسلام کی حقیقی تعلیم ہر عرب و عجم، روم و تاتار، زنگی و خوارزمی کا پردہ پڑ گیا تھا، وہ اٹھ جاتے تو یہ حقیقت پھر سامنے آ جاتے گی کہ تمام مسلمانوں کے دل الگ الگ ہوتے ہوئے اور اپنے مخصوص حالات میں گرفتار ہونے کے باوجود بھی ایک ہی طرح دھڑکتے ہیں۔ فلسطین میں جو بیچرہ دستیاں ہو رہی ہیں ان پر

نہ صرف آزاد ترکی مضطرب ہو بلکہ غلام ہندوستان اور نیم آزاد عراق و مصر بھی بے چین ہیں۔ اس چنگاری کو شعلہ بنتے کیا دیر لگتی ہو۔

آگے چل کر ہمارے یہ ترقی پسند معتمد دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال کی شاعری پیاروں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہو اور حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہو۔ اس سے زیادہ نا انصافی کسی کے ساتھ نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک طرف سے لڑے اور دوسری طرف اس کا نام لکھا جائے۔ حقیقت کو بھلانے کی خواہش کا نتیجہ کیا ہوتا ہو۔ انسان یا تو تصوف کی یا فلسفہ کی پناہ لیتا ہو اور نہیں تو جذبات نگاری کے سیلاب میں غرق ہو جاتا ہو۔ اقبال ان تینوں گمراہیوں سے واقف ہیں۔ وہ انہیں وادعی بے راہ کہتے ہیں۔ ان کا فلسفہ وہ ہے جو ”خون جگر سے لکھا جلتے“ جس میں ”مستی کردار“ نمایاں ہو۔ ان کا تصوف ”سیکینی و محکومی و نو میدتی جاوید“ والا تصوف نہیں۔ ان کی ”شرح محنت میں عشرت منزل حرام“ ہو اس لیے ان کے کلام کے متعلق یہ کہنا کہ یہ زندگی سے گریز کرتا ہو (Escapist) ہو ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا۔ اقبال زندگی کو بھلانے کے لیے نہیں، زندگی کی تلخیوں سے سب کو آشنا کرانے کے لیے اور ہو سکے تو ان کو گوارا بنانے کے لیے آیا تھا۔ برسوں سے اردو کے شاعر، ساری دنیا سے الگ اپنی دنیا آباد کیے بیٹھے تھے۔ زندگی کا تقاضا کچھ تھا اور ان شعر کا کچھ اور۔ خیالی فضاؤں میں پرواز، نازک اور پُر ہنج انداز بیان، استعارے کے اندر استعارہ اور تشبیہ کے اندر تشبیہ، یہ ان شعر کا سرمایہ کمال تھا؛ اس نے اس بت کو توڑا، جالیاتی نقطہ نظر کے خلاف جہاد کیا، (Art for art's sake) کے فریب کی قلعی کھولی؛ پھر یہی انہیں زندگی سے گمراہاں کہا جائے تو اس کا کیا علاج۔

کیا اقبال کی شاعری بے علمی کی طرف لے جاتی ہو۔ کیا ان کی تعلیم سے توئے عمل شل ہو جاتے ہیں۔ کیا وہ اپنی انسری کے نعروں سے راستہ چلنے والوں

کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں یا ان کی تافوں سے بچھے ہوئے دل جوش میں آجاتے ہیں اور قلب میں گرمی پیدا ہوتی ہے؟ ان اشعار کو بڑھیے ان سے کیا مترشح ہوتا ہے؟

یہی آئین قدرت ہے یہی اسلوب فطرت ہے

جو ہر راہ عمل میں گام زن محبوب فطرت ہے

کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو

دیکھ تو پو شیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہے

شعلہ بن کر پھونک دے فاشاک غیر اللہ کو

خوف باطل کیا کہ ہر غارت گر باطل بھی تو

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا

دورنہ گلشن میں علاج تنگی داماں بھی ہے

ہر مسلمان رگ باطل کے لیے نشتر تھا

اس کے آئینہ ہستی میں عمل جو ہر تھا

جو بھروسہ تھا اُسے قوت بازو ہر تھا

ہر تھیں موت کا ڈر، اس کو خدا کا ڈر تھا

ہر کوئی مست پئے ذوق تن آسانی ہے

تم مسلمان ہو، یہ اندازِ سلمانی ہے

تم ہو گفتارِ سراپا وہ سراپا کردار

تم ترستے ہو کلی کو وہ گلستاں بہ کنار

آج بھی ہو جو براہیم کا ایساں پیدا

آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں اقوام
 یہی ہو راز تب و تاب ملتِ عربی
 بختہ تر ہو گردش پیہم سے جامِ زندگی
 ہو یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی
 اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر دندوں میں ہو
 مہرِ آدم ہو ضمیر کن نکاں ہو زندگی
 زندگانی کی حقیقت کو کہن کے دل سے بوجھ
 جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہو زندگی
 آشکا ما ہو یہ اپنی قوتِ تسخیر سے
 گرچہ اک مٹی کے پیکر میں ہاں ہو زندگی
 ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
 پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے
 زندگی کی قوت پہنہاں کو کر دے آشکار
 تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے
 یہ گھڑیِ محشر کی ہو تو عرصہٗ محشر میں ہو
 پیش کر غافلِ عمل کو تی اگر دختر میں ہو
 کوئی اندازہ کر سکتا ہو اس کے زورِ ہازوکا
 نگاہِ مرد و عورت سے بدل جاتی ہیں تقریریں
 یقینِ محکم، عملِ پیہم، محنتِ فاتحِ عالم
 جہادِ زندگانی میں ۛ ہیں مردوں کی شمشیریں

عل سے زندگی بنتی ہو جنت بھی جہنم بھی
یہ انسان اپنی فطرت سے نہ لوری ہو نہ ناری ہو

خوشید جہاں تاب کی ضوتیرے شر میں
آباد ہو اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
چھتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظریں
جنت تیری پنہاں ہو تیرے خون جگر میں

اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

ضربِ کلیم کے ناظرین سے خطاب دیجیے :-

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر تیرا زجاج نہ ہو سکے گا حریف سنگ
یہ زور دست و ضرورت کاری کا ہو مقام میدان جنگ میں نہ طلب کروائے جنگ
خون دل و جگر سے ہو سراپہ حیات فطرت ہو ترنگ ہو غافل نہ جلتہ رنگ
صرف ایک فارسی قطعہ اور ملاحظہ ہو -

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا نوائے زندگانی نرم حیر است
ہد ریا غلط و باموجش در آویز حیات جاوداں اندر ستیز است
حرکتِ عمل، پیکار کا فلسفہ سکھانے والے کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ بے عمل
کی تعلیم دیتا ہو، انتہا ہو۔ ماضی کے گڑے مردوں کو اکھاڑنے والے کا یہ پیغام
بھی دیجیے -

نغمہ بیدارتی جمہور ہو سامانِ عیش

قصہ خواب آدرا سکندر و جم کب تلک

آفتاب تازہ پیدا بلن گیتی سے ہوا

آساں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

کیفیت ہاتی پرانے کوہ و صحرا میں نہیں
 ہو جنوں تیرا نیا پیدا نیا ویرانہ کر
 ہاں یہ سچ ہو چشم بر عہد کہن رکھتا ہوں میں
 اہل محفل سے پُرانی داستاں کہتا ہوں میں
 یاد عہد رفتہ میری خاک کو اکسیر ہو
 میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہو
 سامنے رکھتا ہوں اس دردِ نشاط افزا کو میں
 دیکھتا ہوں دوش کے آئینہ میں فردا کو میں
 کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں
 آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ
 آبِ روانِ کبیر میرے کنارے کو تجی
 دیکھ رہا ہو کسی اور زمانے کا خواب
 پردہ اٹھا دوں اگر عالم انکار سے
 لانہ سکے گا فرنگِ میری نواؤں کی تاب

اعتراف کرنے والے یہ دیکھ لیتے ہیں کہ اقبال ماضی کے شاعر ہیں۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ اقبال جتنے ماضی کے شاعر ہیں اتنے حال و استقبال کے شاعر بھی ہیں۔ اقبال نے زمانوں کو خاتوں میں تقسیم نہیں کیا، وہ زمان و مکان کو ایک عارف کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ اپنے سامعین کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں۔ ماضی کی بنیادوں پر مستقبل کی تعمیر کرتے ہیں۔ اب یہ دیکھیے کہ ان پر رجعت پسندی کا الزام کہاں تک عاید ہو سکتا ہو۔ رجعت پسندی قدامت کی آخری خندق ہو۔ اقبال نہ جدیدیت کے پیرو ہیں نہ قدامت کے حامی، وہ دراصل ان دونوں حد بندوں سے بہت آگے نکل گئے ہیں۔

ان کا اصول وہی ہو جو مولوی عبدالحق صاحب نے انجمن ترقی پسند مصنفین کے سالانہ جلسے میں بیان کیا تھا کہ کوئی چیز نہ اس وجہ سے اچھی ہو کہ وہ نئی ہو اور نہ اس وجہ سے بُری ہو کہ وہ پُرانی ہو۔ افسوس ہو کہ اس انجمن کے اکثر ارکان اسے فراموش کر چکے ہیں۔ اقبال کے دل میں آزادی کی سچی تڑپ موجود ہو۔ حریت فکر پر وہ جان دیتے ہیں۔ سرمایہ دار کے دشمن اور مزدور کے حامی ہیں۔ مولوی اور ملا سے نفرت کرتے ہیں ممبروں کی ہمدانی سے نالاں ہیں اور خانقاہوں کے خلاف۔ ان کا مذہب رسم و رواج نہیں، قرونِ اولیٰ کا اسلام ہو۔ غلامی کی ذلت کا خیال کر کے انہیں شرم آتی ہو۔ خدا سے شکوہ کرتے ہیں کہ تو نے مجھے اس دین میں پیدا کیا جہاں کے بندے غلامی پر رضامند ہیں۔ پھر بھی ان کو رجعت پسند کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہو۔ شاید وہ چیز جس میں اشتراکیت، مذہب سے بغاوت، مادہ پرستی کی تلقین، اور سستی قسم کے جنسی رجحانات موجود نہ ہوں رجعت پسندانہ ہو۔ ہمارے نام نہاد نقاد خود اسلام کو رجعت پسندانہ کہتے ہیں اس لیے انہیں اقبال بھی دیسے ہی نظر آئے۔ بہر حال میں چند متفرق عنوانات پر کچھ شعر پیش کر کے آگے بڑھنا چاہتا ہوں۔ دیکھیے ان سے قدامت ٹپکتی ہو یا جدیدیت رجعت پسندی یا آزاد خیالی۔

آزادی کی تڑپ دیکھیے۔

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہو اک جوئے کم آب

اور آزادی میں بحر بیکہ اں ہو زندگی

غلامی کیا ہو ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی

جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہو وہی زیبا

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت ہر

کہ دنیا میں فقط مُردانِ حر کی آنکھ ہو بینا

وہی ہو صاحبِ امر و جس نے اپنی کوشش سے
 زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا
 اسی طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
 جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی
 رہبانیت، املا، صوفی اور زاہد سالوس کے خلاف اشعار ملاحظہ ہوں :-
 قوم کیا چیز ہو قوموں کی امانت کیا ہو
 اس کو کیا جانیں یہ بے چارے دورِ کت کے امام
 ملا کو جو ہو ہند میں سجدے کی اجازت
 ناداں یہ سمجھتا ہو کہ اسلام ہو آزاد
 اگر پیرِ حرم رسم و رہ خانقہی چھوڑ
 مقصود سمجھ میری متاعِ نظری کا
 اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت
 دے ان کو سبقِ خود شکنی، خود نگری کا
 اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
 جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کہ یاد
 مسکینی و محکومی و نومیدی جاوید
 جس کا یہ تصور ہو وہ اسلام کرایماد
 ممکن نہیں تخلیقِ خودی خانقہوں سے
 اس شعلہٴ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرِ کیا
 رہا نہ حلقہٴ صوفی میں سوزِ عشاقی
 فنا نہ ہاتے کرامات رہ گئے باقی

کرے گی داوِ محشر کو شہسار
 کتاب صوفی و ملا کی سادہ اور اقی
 صوفی کی طریقت میں فقط مستی احوال
 ملا کی شریعت میں فقط مستی گفتار
 شاعر کی نوا، مردہ و افسردہ دہے ذوق
 افکار ہیں سرمست نہ خوابیدہ نہ بیدار
 وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
 ہو جس کی رگ و پے میں فقط مستی کردار
 ایک جگہ اور لکھتے ہیں:-

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
 مری نگاہ نہیں سوتے کو ذہ و بغداد
 نہ فلسفی سے نہ ملا سے ہو غرض مجھ کو
 یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فاد
 میں جانتا ہوں انجام اس کا جس معرکے میں ملا ہوں غازی
 ۵۔ ایک ترقی پسند مصنف کی گہرا نشانیاں آپ نے دیکھیں۔ انھیں کے ایک
 بھائی بند نے علی گڑھ کے ایک جلسے میں اقبال کے کلام پر ایک اور اعتراض کیا
 تھا۔ ان کا خیال یہ تھا کہ اقبال جنگ کی حمایت کرتے ہیں، خوں ریزی کے مرید
 ہیں، جہاد کو ایک اسلامی فریضہ سمجھتے ہیں اور چتے کا جگر اور شاہین کی نظر پیدا
 کرنا چاہتے ہیں۔

یہ واقعہ ہو کہ شاہین کی حیثیت اقبال کے یہاں وہی ہو جو کیٹس کی "بلبل"
 اور شیلے کی (Skylark) کی ہو۔ شاہین اقبال کا محبوب پرندہ ہو۔ شاہین میں

بعض ایسی صفات جمع ہو گئی ہیں جو اقبال کی مرکزی تعلیم سے ہم آہنگ ہیں۔ خود اقبال کے الفاظ میں :-

پرندوں کی دنیا کا درویش ہو یہ کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ
علاوہ اس کے ”خود دار و غیرت مند ہو کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا،
بے تعلق ہو کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ بلند پرواز ہو، خلوت پسند ہو۔ تیز نگاہ ہو۔ گویا
شاہین میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ دیکھیے اس کا ذکر
کس طرح آیا ہو۔

نہیں میرا نشین قصر سلطانی کے گنبد پر
نوشاہیں ہو بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں
عقابی روح جب بیدار ہوتی ہو جوانوں میں
نظر آتی ہو ان کو اپنی منزل آسمانوں میں
بچہ شاہیں سے کہتا تھا عقاب سال خود
او مری شہر پہ آساں رفعت چرخ بریں
ہو شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہو جام زندگانی انگلیں
جو کبوتر پر چھپنے میں مزا ہو اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں
نوا پیدا کر اے بلبل کہ ہو میرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

کیا میں نے اس خاکداں سے کنار
 چاں رزق کا نام ہو آب و دانہ
 بیا باں کی صحبت خوش آتی ہو مجھ کو
 ازل سے ہو نطرت مری راہبان
 جھپٹنا ، پلٹنا ، پلٹ کر جھپٹنا

ہو گرم رکھنے کا ہو اک بہانہ

آخری شعر ملاحظہ ہو۔ جس قوم کے دل و دماغ پر بے حسی طاری ہو چکی ہو، جس کی رگوں کا خون منجمد ہو چکا ہو، جو جمالیاتی قدروں کے پیچھے اپنی ساری گرمی اور حرارت کھو چکے ہوں، ان کے لیے روح میں بالیدگی، نظر میں بلندی اور بازو میں قوت پیدا کرنا انہیں حرکت، عمل اور پیکار کا فلسفہ سکھانا، انہیں خود اعتمادی کا سبق پڑھانا، انہیں مغرب کی خیرہ کن برق سامانیوں کے آگے مستحکم رکھنا، کیوں مجرم قرار دیا جائے۔ اقبال جہاد کے قائل ہیں مگر ہر جگہ نہیں۔ صرف دو صورتوں میں اقبال جہاد کو جائز سمجھتے ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔ اس کے سوا جہاد کو وہ جائز نہیں کہتے۔ وہ جنگ کے حامی نہیں۔ مسلمانوں میں قوت کا احساس پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ خود کہتے ہیں کہ جو مزا کبوتر پر جھپٹنے میں ہو وہ کبوتر کے ہو میں نہیں۔ گویا مقصود بالذات خوں ریزی نہیں۔ اپنے آپ کو تندرست رکھنا ہو۔ موجودہ حالات میں جب کہ تن آسانی تمام قوم میں عام ہو گئی ہو اور فلسفہ ویدانت اور تصوف کے منفی اثرات نے مسلمانوں کو مغلوب کرنا شروع کر دیا ہو، یہ جان دار فلسفہ جو خون جگر سے کھاجائے اور جس میں مستی کردار کے سوا کچھ نہ ہو ہر طرح مناسب ہو۔ اقبال صرف رزم کے نہیں بزم کے بھی مرد میدان ہیں۔ وہ صرف سپاہی پیدا نہیں کرنا چاہتے وہ انسان پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا نصب العین ان اشعار

سے واضح ہو گا :-

گزر جا بن کے سیل تند رو کو وہ بیابان سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا
مضاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر
شبستان محبت میں حریر و پریاں ہو جا
ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
دزم حق و باطل ہو تو فولاد ہو مومن
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
وہی جوان ہو قبیلہ کی آنکھ کا سارا

نگاہ جس کی ہو بے پاک، ضرب ہو کاری
اگر ہو جنگ تو خیدان غاب سے بڑھ کر

اگر ہو صلح تو رعنا غزال مانتا رہی

یہ تعلیم عین اسلام کی تعلیم ہو، جو صلح و آشتی کا پیغام لے کر دنیا میں آیا، جس کے نام
میں امن کا لفظ موجود ہو۔ مگر جس نے بوقت ضرورت یا بہ وجہ مجبوری مرد غازی کی
جگہ تابی بھی دکھائی۔

جنگ کو بے وقت کی راگنی کہنے والے آج بہت سے موجود ہیں۔ اقبال جنگ
کے ہرگز حامی نہیں نہ ان کے الفاظ میں ”کوئی مسلمان شریعت کے حدود معینہ
کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہو“ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ”دین اسلام
نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود و ضوابط

علامہ مرحوم کا ایک خط مطبوعہ علی گڑھ میگزین اقبال نمبر

کرتا ہو۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہو۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی، قانون الہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہو۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے مروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہو کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں، دوسری صورت میں قانون الہی اور اخلاق کی پابند ہو ۱۰

۱۰۔ ابھی اقبال کے خلاف اعتراضات ختم نہیں ہوئے۔ اختر حسین رائے پوری اپنے مضمون ادب اور زندگی (مطبوعہ رسالہ اردو جلاتی ۱۹۳۵ء) میں فرماتے ہیں:-

”اقبال فاشیت کا ترجمان ہو۔ اور یہ درحقیقت زمانہ حال کی جدید سرمایہ داری کے سوا کچھ نہیں..... تاریخ اسلام کا ماضی اقبال کو بہت شان دار معلوم ہوتا ہو۔ اس کا خیال ہو کہ مسلمانوں کا دور فتوحات اسلام کے عروج کی دلیل ہو۔ اور ان کا زوال یہ بتلاتا ہو کہ مسلمان اسلام سے منحرف ہو رہے ہیں حالانکہ یہ ثابت کرنا مشکل ہو کہ اسلام کی ابتدائی فتوحات عرب لوکیت کی فتوحات نہیں تھیں اور تاریخ کے کسی دور میں بھی کبھی اسلامی تصور زندگی پر عمل بھی ہوا تھا۔ بہر حال وطنیت کا مخالف ہوتے ہوئے بھی اقبال قومیت کا اس طرح قائل ہو جس طرح مسولینی۔ اگر فرق ہو تو اتنا ہو کہ ایک کے نزدیک قوم کا مفہوم نسلی ہو اور دوسرے کے نزدیک مذہبی۔ فاشتوں کی طرح وہ بھی جمہور کو حقیر سمجھتا ہو۔ فاشیزم کا ہم ذرا ہو کہ وہ اشتراکیت اور لوکیت دونوں کی مخالفت کرتا ہو۔ لوکیت و سرمایہ داری کا وہ اس حد تک دشمن ہو جس حد تک متوسط طبقہ کا ایک آدمی ہو سکتا ہو۔ اقبال مزدوروں کی حکومت کو چننا پسند نہیں کرتا۔ وہ اسلامی فاشٹ ہو“

اس رائے کا خلاصہ یہ ہو سکتا ہو۔

۱۔ اقبال فاشیتیت کا ترجمان ہو۔

۲۔ بلوکیت و سرمایہ داری کا یوں ہی سادہ منی ہو۔

۳۔ جمہور کو حقیر سمجھتا ہو۔

۴۔ مزدوروں کی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتا۔

اقبال کو فاشیت کیوں کہا جاتا ہو۔ کچھ لوگ تو اس وجہ سے یہ دھوکا کھاتے ہیں کہ بال جبریل میں اقبال نے مسولینی کے متعلق ایک نظم لکھی ہو جس میں مسولینی کی تعریف ہو اور روم کی مردہ سرزمین میں زندگی کی حرارت پیدا کرنے پر اسے مبارکباد دی ہو۔ نظم کے دو شعر ملاحظہ ہوں:-

رومۃ الکبریٰ و گرگوں ہو گیا تیرا ضمیر

ایں کہ می بینم بہ بیداری است یارب باخواب

چشم پیراں کہن میں زندگانی کا فروغ

نوجواں تیرے ہیں سوز آرزو ہے سینہ تاپ

یا پیام مشرق میں قیصر ولیم اور لینن کے مکالمہ کا انجام اس طرح پر ہوتا ہو۔

نماندنا ز شیریں بے خریدار اگر خسو نباشد کو کہن ہست

اس کے علاوہ بال جبریل کی ایک غزل میں ایک شعر ہے جو بعض لوگوں کی نظر میں کھٹکتا ہو

دام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو بھی کیا

طریق کو کہن میں بھی دی جیلے ہیں پر دینی

مگر غور سے دیکھیے تو یہ سارے اعتراضات بے بنیاد ہیں۔ ضرب کلم کی وہ نظم پڑھیے

جس میں مسولینی اپنے مشرقی و مغربی حریفوں سے خطاب کرتا ہو۔ نظم کا آخری

شعر یہ ہو۔

برودہ تہذیب میں غارت گری آدم کشی

کل روارکھی تھی تم نے میں روارکھا ہوں آج

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر اقبال مسوئینی کے جوشِ غل اور ضبطِ تنظیم کو سراہتے ہیں تو وہ اسے بیسویں صدی میں "غارت گری اور آدم کشی" روارکھنے والا بھی سمجھتے ہیں۔

قیصر ولیم اور لینن دالی نظم میں تصویر کے دوزخ دکھائے گئے ہیں۔ یہ امر بڑے سے بڑے سوشلسٹ سے بھی پوشیدہ نہیں، کہ روس میں مزدوروں کی حکومت ہوتے ہوئے بھی بہت ظلم ہوئے ہیں۔ بال جبریل والا شعر حقیقت روس کے اشتراکی نظام کو پیش نظر رکھ کر نہیں لکھا گیا یہ اس زمانہ کا شعر ہے جب اقبال لندن میں موجود تھے اور رائڈ ٹیبل کا نفرنس کا اجلاس ہوا تھا۔ پہلا شعر پڑھیے۔

زمستانی ہوا میں گر چھٹی شمشیر کی تیزی

نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سخن خیزی

اس سے بعد اس شعر کو پڑھیے تو شاید آپ بھی تسلیم کریں کہ حقیقت میں اقبال کی دور بین نظروں نے پہلے ہی رامزے میکڈالمڈ کے وعدوں کا فریب دیکھ لیا تھا۔

اس کے علاوہ چونکہ اقبال نے کہیں کہیں اشتراکیت کے بعض اصولوں پر اعتراض

کیا ہے اس لیے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ فاشٹ ہیں۔ حالانکہ وہ ان تمام چیزوں سے بلند

ہیں۔ میں نے ان سے ایک خط میں دریافت کیا تھا کہ فاشٹزم اور کمیونزم کے متعلق کیا

رائے رکھتے ہیں۔ اس کے جواب میں انھوں نے لکھا کہ "میرے نزدیک فاشٹزم اور

کمیونزم یا زبائنہ حال کے اور "ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے

صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجبِ نجات

ہو سکتی ہے۔ اب اس کے بعد معترضین کی تشفی ہو جانی چاہیے۔ مگر مزید اطمینان کے لیے

میں فاشٹزم کا تجزیہ کر کے یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ انھیں کیوں فاشٹ کہا گیا اور وہ اس سے

کتنے دور ہیں ۔

فاشزم در حقیقت سرمایہ داری کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ جب ہر طرف سے سرمایہ داری پر غرق ہونے لگا تو اس نے اپنے بچاؤ کے لیے فاشزم کی شکل اختیار کی ۔ اسی کی کوئی خاص (Ideology) نہیں ۔ سوشلزم کی مخالفت اس کے تخیل کی اساس ہے۔ اس کا مقصد جمہور کی فلاح و بہبود نہیں ، جمہور کو اپنے پنجہ اقتدار میں رکھنا ہے۔ اس اقتدار کو حاصل کرنے کے لیے وہ مزدوروں کا ہمدرد بن کر سامنے آیا ہے۔ تشدد کے ماحول میں یہ پھلتا پھولتا ہے۔ بغیر تشدد کے فاشزم کا وجود ہی ممکن نہیں ۔ جبر و استبداد اس کا حربہ ہے اور موت بے موت یہ اپنی طاقت کے استعمال سے نہیں چوکتا ۔ اختلاف آراء اسے گوارا نہیں ۔ آزادی برائے کا یہ قائل نہیں ۔ حریت فکر کا گلا گھونٹنا چاہتا ہے ۔ عوام کو درغلانے کے لیے وطن یا مذہب کی نسل کا کوئی ڈھونگ کھڑا کرتا ہے ۔ مقصد اس سے اپنے طبقے کے اقتدار کو مستحکم کرنا ہوتا ہے ۔ فاشزم نے ایک چیز سوشلزم سے بھی لی ہے ۔ یہ ہی پیداوار کے ذرائع پر سرکار کا قبضہ ہے ۔ اس کا مقصد مناسب اور موزوں تقسیم نہیں ، ایک خاص طبقہ کے نفع کے لیے تقسیم ہے ۔ اقبال کو ان میں سے کسی اصول سے ہمدردی نہیں ۔ ہاں صرف ایک چیز ایسی ہے جو فاشزم میں پائی جاتی ہے اور اقبال بھی اس کے حامی معلوم ہوتے ہیں ۔ یہ ہواکمریت (Dictatorship) اقبال نے اپنا فلسفہ زندگی نطشے سے اخذ کیا ہے ۔ وہ مرد منظر کے قائل ہیں ۔ فرق صرف یہ ہے کہ نطشے کا فرق البشر ، اقبال کے ہاں اگر خیر البشر ہو گیا ہے ۔ اب جہاں کہیں وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ایک زیر دست شخصیت نے لاکھوں بے جاں روحوں کو دوبارہ زندگی بخشی ہے اور انہیں سوز آرزو سے مالا مال کر دیا ہے تو وہ اس کی تعریف کرتے ہیں ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ ویسا ہی ہونا چاہتے ہیں ۔ میں نے انھیں لکھا تھا کہ ”سولینی کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے اس میں مجھے تناقض نظر آتا ہے“ ۔ جواب میں ارشاد ہوا کہ ”مگر اس بندہ خدا میں (Devil) اور (Saint) دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں

اس کے یہ معنی نہیں کہ اقبال فاشنزم کو اچھا سمجھتے ہیں، اس کے مرث یہ معنی ہیں کہ جہاں کہیں اقبال کو بیداری، حرارت اور روشنی ملتی ہو وہ اس کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ وہ فاشنزم اور کمونزم دونوں کو ذرا بلندی سے دیکھتے ہیں اس لیے دونوں کی خامیوں اور خوبیوں پر ان کی نظر زیادہ صحت سے پڑتی ہو۔

اقبال ملوکیت اور سرمایہ داری کے دشمن ہیں مگر بلوں ہی سے۔ یہ ایک عجیب اعتراض ہو۔ مضمون طویل ہوتا جا رہا ہے۔ بہت سی مثالیں دی جا چکیں اور یہ اچھی طرح واضح ہو چکا کہ اقبال نے ہمارے یہاں سب سے پہلے ملوکیت و استعماریت اور سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی اور مزدوروں کی تحریک سے بیداری ظاہر کی۔ مزید تفصیلات کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ ہاں جب وہ ملوکیت کی نظر سے ایک نظم اور یہاں درج کی جاتی ہو جس میں جوش و خروش، جس جذبہ صادق، جس خلوص کی یہ آئینہ دار ہو اس کا اندازہ اہل نظر ہی کر سکتے ہیں۔ "فرمانِ خدا فرشتوں کے نام" اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگتا دو

کاخِ امر کے در و دیوار ہلا دو
گرماءِ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے

کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
جس کھیت سے دہقان کو میسر نہ ہو روزی

اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو
مملطانی جمہور کا آتما ہو زمانہ

جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل ہیں پردے

پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

حق را بسجودے صہناں را بطوانے
 بہتر ہو چراغِ حرم و دیر بچھا دو
 میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سیلوں سے
 میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

اب اگر کہیں انھوں نے یہ لکھا ہو کہ ”از مغز دو صد خرفکار انسانے نئی آید“ تو کیا
 اختر صاحب کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ ممکن ہو؟ یا کہیں انھوں نے مزدوروں کی حکومت
 کے متعلق فرمایا ہو کہ ”اگر خسرو نہ باشد کوہ کن ہست“ تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ
 وہ ضرور ان کے خلاف ہیں بالکل غلط ہو۔ مزدوروں کی حکومت میں بھی زیادہ جوش
 ہو سکتی ہیں اور ہوتی ہیں۔ وہاں بھی اختلاف رائے کی گنجائش ہوتی ہے وہاں بھی
 احتساب ہو اور ایسا احتساب جس پر سرمایہ دار حکومتیں شرماتیں۔ وہاں بھی آمریت ہو
 وہی آمریت جس کی بنا پر مسولینی گردن زدنی ہو۔ وہاں بھی دوسری کہتا ہو
 دیا گیا ہو کہ منزل مقصود وہی معلوم ہوتا ہو۔ اس لیے اگر کوئی شاعر اس امر کو
 تفریط کی طرف اشارہ کرے تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ اصل نظامِ حکومت کے
 خلاف ہو، ہرگز صحیح نہیں۔ اختر صاحب مسولینی والی نظم پڑھتے ہیں لیکن والی نظم
 نہیں پڑھتے۔ وہ قیصر ولیم کے ارشادات سے برا فروختہ ہو جاتے ہیں، ان کے
 فرشتوں کے نام اُن کے ذہن سے آتے جاتا ہو۔ اقبال جمہوریت کے خلاف نہیں
 لیکن جب آپ جمہوریت کے نام پر ہر ممکن زیادتی کرنے کو تیار ہوں اس کا
 یہ پیش کرنا کہ کثرت رائے سے جو بات منظور ہو وہ آخری بات ہوتی ہے، یہ شاعر
 کا فرض ہو کہ نرمی سے یہ کہے کہ ”از مغز دو صد خرفکار انسانے نئی آید“

میرے ان خیالات کی تصدیق ارمنانِ حجاز کی ایک نظم سے بھی ہوتی ہے
 ”ابلیس کی مجلسِ شوریٰ“ ۱۳۶۷ء میں لکھی گئی جب جنگِ حبش کا خاتمہ ہوا

سے تعریف کی ہو۔

وہ کلیم بے تجلی، وہ مسیح بے صلیب

نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

اشتر اکیت کے جواب میں ابلیس کی طرف سے فاشنرم کی تحریک شروع کی گئی،

توڑ اس کا رومہ الگبری کے ایذاؤں میں دیکھ

آل سیزر کو دکھایا ہم نے پھر سیزر کا خواب

کون بحر روم کی موجوں سے ہو لپٹا ہوا

گاہ بالہ چوں صنوبر گاہ نالہ چوں رباب

غرض اقبال کو نزم یا فاشنرم دونوں کے قابل نہیں۔ مگر وہ فاشنرم سے کوئی

ہمدردی نہیں رکھتے اور کو نزم کے بہت سے اصولوں سے انہیں ہمدردی ہی نہیں

کامل اتفاق ہو۔ اس کی وجہ یہ ہو کہ سرمایہ داری کا نظام اسلام کے تعلیم کے

منافی ہو۔ اسلام میں محنت کرنے والے کو اس کا پورا حصہ ملنا چاہیے، قرآن و احکام

اپنے ہاتھ سے کام کرنے والے کی بڑی تعریف کی ہے۔ یہ تعلیم کرنے والوں

کو برا کہا گیا ہو، رنگ اور نسل کے امتیاز کو مٹانے کی تعلیم کی گئی ہو اور انسانیت

کو ایک مرکز پر لانے کی کوشش کی گئی ہو۔ اقبال فاشنرم ہرگز نہیں دیکھا

سے بہت زیادہ قریب ہیں۔

اقبال کیا نہیں ہیں۔ یہ سب تو ہیں کہہ چکا، لیکن جب تک کہ وہ

کہ وہ کیا ہیں، یہ بحث ادھوری رہ جائے گی۔ اس کے لیے میں کہہ چکا ہوں

الفاظ پیش کرنا زیادہ بہتر سمجھتا ہوں۔

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جو ہر ملکوتی

خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند

درویش خداست، نہ شرعی ہو نہ غریبی
 گھر میرا نہ دلی، نہ صفا ہاں، نہ سمرقند
 کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
 نے ابلہ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
 اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
 میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
 مشکل ہو کہ اک بندہ حق بین و حق اندیش
 خاشاک کے تودے کو کہے کوہ دماوند
 ہوں آتش نرود کے شعلوں میں بھی خاموش
 میں بندہ مومن ہوں ہنسیں دانہ اسپند
 پڑسوز و نظر باز و نکو بین و کم آزار
 آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند



انجمن کی چند تازہ ترین مطبوعات

مولانا حالی مرحوم نے اس قابل قدر تصنیف میں سرسید احمد خاں مرحوم کے

حیات جاوید

حالات نہایت شرح و بسط سے لکھے ہیں۔ زبان و مضمون کے لحاظ سے یہ کتاب

اردو زبان کی بی نظیر تصنیف ہے اب کہیں نہیں ملتی۔ اس لیے انجمن ترقی اردو دہندہ نے اسے اپنے اہتمام
شایع کیا ہے اس اڈیشن میں سرسید کے علاوہ مولانا حالی کی تصویر بھی دی گئی ہے قیمت مجلد پانچ روپے بجو آنے۔

Literary History
of Persia

پروفیسر براؤن مرحوم کی شہرہ آفاق کتاب

تاریخ ادبیات ایران

در عہد جدید

کی چوتھی جلد کا ترجمہ جس میں ستر صفحے سے لے کر ۱۲۷۲ء تک ایران

کی تاریخ ادبیات کا حال شرح و بسط کے ساتھ دیا گیا ہے فارسی زبان کے متعلق تحقیقی کام کرنے والوں اور فارسی ادب کے

طلبہ کے لیے اس کتاب کا مطالعہ انگریز و ترجم تقریبات سو صفحے قیمت مجلد چار روپے آٹھ آنے غیر مجلد چار روپے

حکایات رؤی

(حصہ اول)

مولانا رؤیؒ کی مثنوی شریف میں حکایات، محاضرات اور مطالبات کے پرلے ہیں اعلیٰ

و نفیسات کے باربک مسائل کو نہایت عمدگی سے سمجھایا گیا ہے انجمن ترقی اردو نے ان

حکایات کا انتخاب بڑے اہتمام سے اردو میں ترجمہ کرایا ہے اور زبان نہایت سلیس اور گفتہ کمی گئی ہے تاکہ سچے اور

سمولی خواندہ لوگ بھی ان کہانیوں کو شوق سے پڑھیں اور حضرت مولانا کے روحانی فیوض سے مستفیض ہوں۔ یہ کتاب

دو قسم کے کاغذ پر چھاپی گئی ہے قیمت مجلد دھمکی کاغذ ۱۲، عمدہ کاغذ ۱۸، عمدہ کاغذ ۱۲

شکنتلا

یہ کالی داس کی ہا تصنیف ہے اس کا ترجمہ دنیا کی تمام شائستہ زبانوں میں ہو چکا ہے اردو میں بھی اس کا

وجود ہے لیکن مسخ صورت میں اب پہلی بار راست منسکرت سے تیار اختر حسین صاحب رلے پوری نے

اردو میں ترجمہ کیا ہے اور اس امر کا التزام کیا گیا ہے کہ کالی داس کی خوبیوں کو قائم رکھا جائے۔ حجم ۱۴۸ صفحات قیمت مجلد ۱۲ روپے

پیام شباب

یعنی بنگال کے نامور انقلابی شاعر قاضی نذر اللہ اسلام کی بنگالی نظموں کے ترجمے

اشتراکیت کے اس علمبردار کا کلام اسی انقلابی نظموں سے پاک ہے جن میں خلی خلی جوش ہوا اس کا

ہر جملہ راہِ آزادی کی گنج رومی کے لیے نایاب نصرت ہے اس انقلابی شاعر کے کلام کا جو دو مرتبہ سون میں اپنی

آزادی کے باعث قید و بند کے مصائب بھی برداشت کر چکا ہے یہ اردو ترجمہ پڑھنے کے قابل ہے قیمت مجلد ۱۲ روپے

اُردو

انجمن ترقی اُردو (ہند) کا سہ ماہی رسالہ

(جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شایع ہوتا ہے)

اس میں ادب اور زبان کے ہر پہلو پر بحث کی جاتی ہے۔ تنقیدی اور محققہ مضامین خاص اختیار رکھتے ہیں۔ اُردو میں جو کتابیں شایع ہوتی ہیں، ان پر تبصرہ۔ اس رسالے کی ایک خصوصیت ہے۔ اس کا حجم ڈیڑھ سو صفحے یا اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ قیمت سالانہ محصول ڈاک وغیرہ ملا کر سات روپے۔ نمونہ کی قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

رسالہ سائنس

انجمن ترقی اُردو (ہند) کا سہ ماہی رسالہ

(جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شایع ہوتا ہے)

اس کا مقصد یہ ہے کہ سائنس کے مسائل اور خیالات کو اُردو دانوں میں مقبول کیا جائے۔ دنیا میں سائنس کے متعلق جو جدید انکشافات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں، یا بحثیں یا ایجادیں ہو رہی ہیں، ان کو کسی قدر تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے اور ان تمام مسائل حتی الامکان صاف اور سلیس زبان میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس سے اُردو زبان کی ترقی اور اہل وطن کے خیالات میں روشنی اور وسعت پیدا کرنا مقصود ہے۔ رسالے میں متعدد بلاک بھی شایع ہو کر آتے ہیں قیمت سالانہ صرف چھ روپے نمونہ کی قیمت (ڈیڑ)

انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی

